Dr. RAHMAWATI, M. Ag.

DINAMIKA PEMIKIRAN ULAMA DALAM RANAH PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA:

Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010

Kata Pengantar:
Prof. Dr. H. Minhajuddin M.A.

LADANG KATA

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

PAREPARE

Moderat, Inovatif dan Unggul

DINAMIKA PEMIKIRAN ULAMA DALAM RANAH PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA:

Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010

Dr. Rahmawati, M. Ag.

Kata Pengantar:
Prof. Dr. H. Minhajuddin M.A.

Rahima
Pusat Pendidikan dan Informasi Islam & Hak-hak Perempuan

Keluarga Besar Perhimpunan Rahima
mengucapkan

Selamat & Sukses

atas dikukuhkannya

Prof. Dr. Rahmawati, M.Ag.
(Simpul Rahima Sulawesi Selatan)

Sebagai Guru Besar dalam Kepakaran
Fiqh Munakahat, IAIN Parepare
Sulawesi Selatan

Swararahima dotcom Swararahima Swararahima.com

DINAMIKA PEMIKIRAN ULAMA DALAM RANAH PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA:

Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010

Dr. Rahmawati, M. Ag.

Kata Pengantar:
Prof. Dr. H. Minhajuddin M.A.

LADANG KATA

PUSAKA AL MAIDA

Dinamika Pemikiran Ulama dalam Ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam di Indonesia: Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010

Oleh Rahmawati
©2015, Rahmawati
xxii+266; 16cm x 24cm

Cetakan Ke-1; Desember 2015
ISBN: 978-602-1093-55-9

Pengarah	: Prof Dr. Nur Syam, M. Si.
Penanggung Jawab	: Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, MA. Prof. Dr. H. Amsal Bahtiar, MA.
Editor	: Muhammad Shuhufi
Tata Letak	: M. Baihaqi Lathif
Desain Sampul	: Hanania

Diterbitkan oleh:

Lembaga Ladang Kata
Kampung Jagangrejo RT 04 RW 43 AD 9
Pelemwulung, Banguntapan, Bantul
Daerah Istimewa Yogyakarta
email: ladangkata@mail.com
081326647850, 085743131220

Pusaka Almaida
Jl. Tun Abdul Razak 1, Pao-Pao Permai, G5/18, Gowa

KATA PENGANTAR

PEMBARUAN HUKUM DALAM FATWA-FATWA ULAMA: Antara Akomodatif dan Resistensi

Oleh: Prof. Dr. H. Minhajuddin M.A.
Guru Besar dalam bidang Ilmu Usul Fiqh,
dan Filsafat Hukum Islam UIN Alauddin Makassar

Pembaruan hukum dalam arti perubahan atau penyesuaian hukum dengan konteks zamannya merupakan keniscayaan. Banyak pemikiran ulama dalam bidang hukum Islam memberikan pembaruan, perbedaan bahkan pertentangan dalam menetapkan hukum dari sebuah permasalahan masyarakat. Namun pembaruan dalam fatwa ulama cenderung lebih akomodatif bahkan resistensif dari pemikiran ulama terdahulu. Pada batas-batas tertentu, fatwa ulama tidak lebih progressif dalam memberikan pembaruan hukum dibandingkan dengan produk pemikiran lainnya, seperti Undang-undang dan KHI.

Salah satu lembaga fatwa di Indonesia, Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah membuktikan tersebut. Sejak tahun 1975 hingga tahun 2010 ulama dalam lembaga ini telah menetapkan banyak fatwa dalam berbagai bidang dan menunjukkan perubahan hukum yang sangat dinamis. Misalnya dalam bidang ibadah, penetapan

miqat makani bagi jamaah haji Indonesia memberikan warna baru dalam hukum Islam. Para ulama klasik telah menetapkan tempat-tempat miqat berdasarkan hadis nabi saw. namun pada tahun 1980 MUI memberikan fatwanya bahwa Jedah merupakan tempat miqat yang sah bagi jamaah haji Indonesia dan kemudian memperbarui fatwanya pada tahun 1981 dengan menetapkan bahwa Bandar udara Raja Abd al-Azis adalah tempat miqat yang sah bagi jamaah haji Indonesia. Penetapan fatwa ini tentunya lebih didasarkan pada pertimbangan maslahat dalam merespon perkembangan transportasi melalui jalur udara daripada pertimbangan teks hadis yang telah menetapkan tempat-tempat miqat. Dalam bidang pangan, fatwa MUI tentang daging hewan yang disembelih dengan mesin adalah halal untuk dimakan. Fatwa ini tentu berbeda dengan cara pemotongan tradisional yang ditetapkan oleh ulama empat mazhab sunni dimana penyembelihan yang benar dan sah harus dilakukan pada *hulqum* (leher), *mar'i* (tenggorokan) dan *wajdain* (dua urat nadi di tengkuk). Kebolehan cara penyembelihan secara modern dalam fatwa MUI jelas menunjukkan dinamika pemikiran ulama dalam merespon tuntutan ekonomi modern dalam bidang pangan.

Dalam konteks hukum perkawinan, beberapa fatwa cenderung bersifat akomodatif. Misalnya fatwa tentang perkawinan usia dini. MUI memfatwakan bahwa pernikahan ini adalah sah dengan dasar syarat dan rukun pernikahan terpenuhi. Selain itu, MUI juga merujuk pada hadis Nabi yang menikahi Aisyah pada usia 6 tahun. Pendekatan normatif yang digunakan MUI tampaknya berimbas pada hasil fatwa yang tidak progressif dibandingkan dengan undang-undang atau peraturan hukum lainnya. Dalam Undang-undang No. 1 tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam, ada pengaturan batas usia kawin. Dan untuk mengakomodir perundang-undangan di Indonesia, MUI juga menegaskan bahwa pernikahan usia dini menjadi haram atau tdak sah apabila pernikahan ini mengandung unsur *madarrah*. Demikian pula pada pernikahan di bawah tangan. MUI berupaya mengakomodir pemikiran ulama klasik dengan membolehkan pernikahan ini. Apabila akibat dari pernikahan ini

menimbulkan mudarat maka ia menjadi haram. Penegasan ini tampaknya berupaya mengakomodir aturan perundang-undangan yang mengharuskan pencatatan pernikahan pada lembaga terkait.

Sikap akomodatif MUI dapat dipahami sebagai suatu bentuk kehati-hatian ulama dalam menetapkan fatwa. Sikap ini dapat dikatakan sebagai imbas dari beberapa pertimbangan dan kepengaruhan ulama baik secara politis, sosial dan budaya. Progresifitas aturan perundangan-undangan di Indonesia mengenai batas usia kawin dan pencatatan perkawinan menunjukkan undang-undang selangkah lebih maju daripada fatwa MUI dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia.

Meskipun demikian, pada beberapa tempat aturan perkawinan di Indonesia terkadang juga menunjukkan sikap akomodatif pada pandangan ulama klasik dan tidak lebih progressif dari aturan perundang-undangan pada beberapa negara Muslim lainnya. Misalnya dalam masalah poligami. Turki, Lebanon, dan Tunisia pernah melarang poligami secara mutlak bahkan menghukum orang yang melanggar aturan tersebut. Pada tahun 1964, pelaku poligami di Tunisia tidak hanya dikenakan hukuman tetapi perkawinannya dinyatakan tidak sah. Adapun alasan Tunisia melarang poligami ada dua: *Pertama*, institusi budak dan poligami hanya boleh pada masa perkembangan tetapi dilarang setelah menjadi masyarakat berbudaya. *Kedua,* QS. Al-Nisa/4: 3, yang menetapkan bahwa syarat mutlak seorang suami boleh poligami kalau dapat berlaku adil terhadap isteri-isterinya, sementara menurut Anderson bahwa fakta sejarah membuktikan hanya Nabi saw. yang dapat berlaku adil terhadap isteri-isterinya. Tampaknya ketiga negara ini telah melakukan pembaruan hukum secara signifikan dan keberanjakkannya dari pandangan ulama klasik. Dalam studi yang dilakukan oleh Kiran Gupta, disebutkan bahwa apa yang dalam pemikiran para pembaru adalah adanya keingininan agar aturan al-Qur'an tentang poligami dapat diterjemahkan dalam bentuk Undang-undang, yang berarti mempunyai kekuatan hukum memaksa untuk dipraktekkan. Karena itu, adanya larangan atau usaha mempersempit kemungkinan

poligami bertujuan untuk mempraktekkan aturan al-Qur'an tentang poligami.

Berbeda dengan negara Aljazair yang membolehkan poligami secara mutlak merupakan upaya yang sangat resisten terhadap perubahan. Sikap resistensi ini juga tidak hanya diikuti negara ini tetapi juga salah seorang mufti di negara Arab Saudi, Ibnu Baz. Menurutnya, asas perkawinan dalam Islam adalah poligami. Pandangan ini menunjukkan bahwa poligami adalah bagian dari sunnah nabi yang sangat dianjurkan. Hal ini menjadi *mainstream* dan dasar pemikiran ulama klasik dalam memahami ketentuan poligami dalam Islam. Dalam hal ini, aturan poligami dalam perundang-undangan di Indonesia tidak resisten terhadap pemikiran ulama klasik tapi cenderung akomodatif terhadap permikiran hukum modern. Sikap akomodatif ini tampak pada aturan UUP Nomor 1 tahun 1974 Pasal 3 yang menjadikan monogami sebagai asas perkawinan di Indonesia. Kebolehan melakukan poligami hanya dapat diberikan dengan syarat yang ketat dan harus melalui izin dari pengadilan.

Sementara fatwa MUI tentang poligami tidak memberikan penegasan yang pasti asas perkawinan. Berdasarkan Fatwa No. 17 tahun 2013, MUI membolehkan berpoligami sampai batas maksimal empat orang isteri. MUI hanya berpandangan haram hukumnya beristeri lebih dari empat perempuan pada waktu yang bersamaan. Fatwa ini menunjukkan bahwa praktek poligami boleh dan sah jika pernikahan dengan isteri pertama hingga keempat dilaksanakan sesuai syarat dan rukun. Aturan ini menjadi *mainstream* pemikiran ulama klasik dalam hal poligami. Apa yang difatwakan oleh MUI tentang poligami dapat dikatakan sebagai sikap yang resisten terhadap perubahan. Aturan dalam perundang-undangan di Indonesia sangat progressif dibandingkan dengan fatwa MUI dalam memahami persoalan poligami..

Sikap resistensi ulama juga tampak pada fatwa tentang nikah mut'ah. Ulama dalam komisi fatwa MUI menetapkan bahwa nikah ini haram sebagaimana yang disepakati ulama klasik. Salah satu

pertimbangan MUI dalam menetapkan fatwa ini adalah konteks sosial masyarakat Indonesia yang menganut mazhab sunni yang secara mutlak mengharamkan nikah mut'ah. Meskipun dalil yang dikemukakan tidak hanya merujuk secara normatif pada nas tetapi juga pada perundang-undangan di Indonesia namun ketentuan hukum pada nikah mut'ah tetap resisten terhadap perubahan.

Secara umum, dapat dikatakan bahwa fatwa-fatwa MUI tentang perkawinan cenderung akomodatif dan terkadang resistensif. Penjelasan lebih jauh dalam buku ini menunjukkan hal tersebut. Penulis buku ini telah banyak mengelaborasi sisi pembaruan hukum dalam fatwa MUI baik dari sisi usul fiqh (metodologis) maupun fiqh. Secara metodologis, buku ini menghadirkan banyak inovasi atau temuan baru dalam pembaruan hukum. Salah satu yang diperkenalkan dalam karya ini adalah metode akomodatif.

Dalam sejarahnya, metode pembaruan hukum perkawinan yang dikemukakan oleh pengkaji hukum Islam modern seperti Anderson, Tahir Mahmood, dan N.J. Coulson terdiri atas beberapa metode, yaitu *talfiq* dan *takhayyur, siyasah syar'iyyah/takhsis al-qadha,* dan *masalih al-mursalah*, reinterpretasi nas, istihsan, *al-istidlal*, dan lain-lain. Metode-metode tersebut ditemukan berdasarkan pengkajian terhadap beberapa aturan perundang-undangan pada berbagai negara Muslim sejak era tahun 70-an. Dalam konteks keindonesian, Taufik mengemukakan beberapa penjelasan dalam penyusunan Kompilasi Hukum Islam bahwa metode yang digunakan Indonesia dalam melakukan pembaruan hukum perkawinan adalah : (1) metode *takhsis al-qada/siyasah syar'iyyah*; (2) *reinterpretasi* nass, termasuk jalan qiyas; (3) *takhayyur* dan *talfiq*.

Metode pembaruan ini kemudian dikembangkan dengan metode yang digunakan oleh MUI dalam menetapkan fatwa-fatwanya. Dalam buku ini diintrodusir dengan istilah akomodatif. Metode akomodatif merupakan upaya melakukan pembaruan hukum dengan tidak meninggalkan pandangan ulama klasik dan mengakomodir pandangan ulama modern. Ini merupakan hal yang dapat menambah khazanah ilmu pengetahuan dalam

bidang ilmu syariah. Terlepas dari kelebihan yang dimiliki dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam di Indonesia, metode ini tampaknya kurang merefleksikan pendekatan sosiologis dalam menetapkan hukum. Kekurangan ini kemudian direspon penulis dalam buku ini dengan menawarkan sebuah metodologi pembaruan hukum yang berorientasi pada nilai-nilai dasar/filosofis hukum Islam. Dengan mendasarkan pada hirarki norma hukum Islam penulis mengemukakan beberapa langkah metodologis dalam melakukan pembaruan hukum Islam. *Pertama*, pengkajian terhadap nilai dan tujuan dasar hukum perkawinan Islam. *Kedua,* pengkajian terhadap doktrin-doktrin atau asas-asas hukum perkawinan Islam, dan *ketiga* pengkajian terhadap peraturan hukum perkawinan yang bersifat konkret.

Adanya tawaran metodologis yang disajikan penulis dalam buku ini maka nilai karya ini sangat kontributif dalam pengembangan ilmu-ilmu syariah. Dengan kajian yang cukup sistematis dari awal hingga akhir tulisan, penulis berupaya mengelaborasi dinamika pemikiran ulama dan keberajakkannya dari kitab-kitab fikih klasik. Perubahan atau perbedaan yang ada dari pandangan ulama klasik menunjukkan sisi dinamika pemikiran ulama dalam merespon perkembangan zaman. Selain itu, penulis buku ini menyajikan setiap sub topic dengan menggunakan bahasa sederhana sehingga mudah dipahami oleh semua kalangan.

Kelemahan buku ini adalah kurangnya analisis data yang bersumber secara empiris sehingga dibutuhkan pengkajian lanjutan dalam menyelesaikan problem hukum keluarga Islam di Indonesia. Studi lanjutan merupakan keniscayaan demi berkembangnya ilmu-ilmu pengetahuan sekaligus menjadi evaluasi dan penyempurnaan bagi studi-studi sebelumnya. *Wallahu a'lam bis shawab.*

Makassar, Desember 2015

Prof. Dr. H. Minhajuddin, MA.

PENGANTAR PENULIS

بسم الله الرحمن الرحيم

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah swt. atas segala rahmat, hidayah dan inayah-Nya sehingga buku yang berjudul "Dinamika Pemikiran Ulama dalam Ranah Pembaruan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia: Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010" " dapat diterbitkan melalui Program Publikasi Ilmiah oleh Kementerian Agama RI. Salawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw. yang telah mengerahkan segenap daya dan upayanya dalam merintis umat-Nya ke jalan kebenaran.

Tulisan ini pada awalnya adalah hasil penelitian dalam bentuk disertasi untuk menyelesaikan tugas akhir studi pada Program Pascasarjana (S3) UIN Alauddin Makassar, dan dipromosikan pada hari Selasa, Tanggal 17 Maret 2015 bertepatan dengan tanggal 26 Jumadil Awal 1436 H. Setelah direvisi sedemikian rupa kemudian diterbitkan dalam bentuk seperti yang ada sekarang di hadapan pembaca sekalian.

Proses penyelesaian tulisan ini tidaklah lepas bantuan dari berbagai pihak, baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, penulis menghaturkan penghargaan yang setinggi-tingginya dan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada :

1. Kementerian Agama Republik Indonesia khususnya Direktorat Perguruan Tinggi Islam yang tidak hanya memberikan kesempatan kepada penulis untuk menempuh dan menyelesaikan

studi S3 di UIN Alauddin Makassar melalui program bantuan Beasiswa Studi (BS) tahun 2011 tetapi juga mempublikasikan disertasi ini melalui Program Bantuan Peningkatan Mutu Publikasi Ilmiah Tahun Anggaran 2015.

2. Prof Dr. H. Musafir Pababbari, M. Si, selaku Rektor UIN Alauddin Makassar, dan Prof. Dr. H. Mardan, MA., Prof. Dr. H. Lomba Sultan, M.A., Dra. Hj. Aisyah H. Kara, Ph. D., dan Prof. Hamdan Juhannis, MA., Ph.D., sebagai Wakil Rektor I, II, III, dan IV masing-masing telah memberi kesempatan menempuh studi Program Doktor pada Pascasarjana UIN Alauddin Makassar.
3. Prof. Dr. H. Ali Parman, MA, selaku Direktur Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar yang senantiasa mengupayakan peningkatan mutu pelayanan akademik selama dalam proses dan penyelesaian studi ini.
4. Prof. Dr. H. Minhajuddin, MA, Prof. Dr. Darussalam Syamsuddin, M. Ag. dan Dr. Muhammad Shuhufi, M. Ag. selaku promotor dan kopromotor, para Guru Besar dan Dosen Pascasarjana UIN Alauddin yang telah memberikan kontribusi pemikiran dan keilmuan sehingga diperoleh banyak pencerahan yang tidak ternilai harganya.
5. Prof. Dr. H. Hasyim Aidid, M.A., Prof. Dr. Sabri Samin, M. Ag., Dr. H. Muammar Muhammad Bakry, Lc. M. Ag. masing-masing selaku penguji yang telah meluangkan waktunya menguji, mengoreksi dan sekaligus membimbing sehingga berbagai kekurangan dapat diminimalisir dan dapat meningkatkan kualitas penelitian ini secara ilmiah.
6. Ketua STAIN Parepare, Dr. Ahmad Sultra Rustam, M. Si. atas dorongan morilnya dan pemberian izin studi sehingga terbuka peluang bagi setiap dosen dalam mengembangkan profesionalisme dan kualitas diri melalui studi.
7. Kepala perpustakaan Pusat UIN Alauddin dan STAIN Parepare beserta segenap stafnya, dan pustakawan pada Program Pascasarjana UIN Alauddin atas keramahan dan pelayanan

yang baik selama dalam proses tugas-tugas perkuliahan dan penyelesaian disertasi ini.

8. Kedua orang tua (Toha dan Hj. Tappa) yang terhormat, senantiasa mengorbankan segala yang dimilikinya dan mendoakan kami agar sukses dalam meraih cita-cita.
9. Seluruh kerabat, teman/saudara seperjuangan dalam meniti kehidupan dan pengembangan keilmuan baik secara langsung maupun tidak langsung,
10. Terkhusus kepada Masdar Hilmy, Ph. D, selaku supervisor kami yang tidak lelah mengoreksi dan mengarahkan agar tulisan ini layak dipublikasikan.

Dengan tidak melebarkan uraian kalimat dalam kata pengantar ini, maka sekali lagi diucapkan terima kasih kepada semuanya baik yang disebutkan secara langsung maupun tidak langsung karena berkat jasa-jasa mereka, tulisan ini dapat diselesaikan dengan baik. Tidak ada yang dapat dilakukan untuk membalas budi baik mereka selain hanya mendoakan semoga Allah swt. senantiasa melimpahkan ridha, rahmat dan inayah-Nya kepada semuanya, Amin....

Akhirnya, semoga buku ini dapat bermanfaat baik bagi akademisi, praktisi hukum maupun masyarakat luas yang *concern* terhadap pengembangan ilmu pengetahuan keagamaan khususnya dalam ilmu-ilmu syariah. Dan tegur sapa lebih lanjut dari pembaca sangat dinantikan demi penyempurnaan buku ini di masa yang akan datang.

Parepare, November 2015

Penyusun,

Rahmawati

DAFTAR ISI

Kata Pengantar
Pembaruan Hukum dalam Fatwa-Fatwa Ulama:
Antara Akomodatif dan Resistensi v
Oleh: Prof. Dr. H. Minhajuddin M.A.
Pengantar Penulis xi
Daftar Isi xiv
Pedoman Transliterasi Arab-Latin dan Daftar Singkatan ... xvi

BAB I - Pendahuluan 1
BAB II - Pembaruan Hukum Keluarga Islam:
Potensi dan Batas-Batasnya..... 34
A. Batas-batas Pembaruan Hukum..... 34
B. Pembaruan Hukum Keluarga Islam 43
C. Metode Pembaruan Hukum Keluarga..... 69
D. Tujuan dan Ruang Lingkup
Pembaruan Hukum Keluarga Islam 86

BAB III - MUI dan Fatwa-fatwanya..... 98
A. Pembentukan dan Perkembangan MUI 98
B. Fungsi dan Peran Utama MUI 112
C. Sistem dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI..... 114
D. Tinjauan Umum Mengenai Fatwa-Fatwa MUI..... 123

BAB IV - Fatwa MUI tentang Hukum Perkawinan:
antara Progresivitas dan Regresivitas 153
A. Fatwa MUI Tentang Hukum Perkawinan..... 153
B. Metode Pembaruan MUI dalam Menetapkan Fatwa
tentang Perkawinan 175
C. Faktor-faktor yang Memengaruhi Terjadinya
Perubahan Fatwa 181
D. Faktor-faktor yang memengaruhi lahirnya Fatwa MUI
tentang Perkawinan 192
E. Tawaran Metodologis dalam Pembaruan
Hukum Keluarga di Indonesia 199

BAB V - Penutup 209
Daftar Pustaka..... 213

Lampiran I..... 223
A. Fatwa-Fatwa MUI Bidang Akidah dan Aliran Keagamaan 223
B. Fatwa-fatwa dalam bidang Ibadah sebanyak 37 buah... 224
C. Fatwa-Fatwa dalam bidang sosial budaya
sebanyak 51 buah 226
D. Fatwa-fatwa dalam Bidang Pangan, Obat-obatan,
Ilmu Pengetahuan dan Tehknologi..... 229
E. Fatwa/Keputusan Berdasarkan Ijtima' Ulama
Komisi Fatwa se-Indonesia Tahun 2003, 2006, dan 2009. 231

Lampiran II
Fatwa-fatwa MUI tentang Perkawinan..... 235
Tentang Penulis..... 265

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN DAN SINGKATAN

A. Transliterasi Arab-Latin

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada tabel berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	ṡa	ṡ	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	żal	ż	zet (dengan titik di atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es

ش	syin	sy	es dan ye
ص	ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	apostrof terbalik
غ	gain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
ه	ha	h	ha
ء	hamzah	’	apostrof
ى	ya	y	ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	*fatḥah*	a	a
اِ	*kasrah*	i	i
اُ	*ḍammah*	u	u

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَيْ	*fatḥah* dan *yā*’	ai	a dan i
ـَوْ	*fatḥah* dan *wau*	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ : kaifa

هَوْلَ : haula

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
ا | ... ـَ ... ى	*fatḥah* dan alif atau *yā*”	ā	a dan i
ى	*kasrah* dan *yā*”	ī	i dan garis di atas
ـُو	*ḍammah* dan *wau*	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيْلَ : *qīla*

يَمُوْتُ : *yamūtu*

4. *Tā' marbūṭah*

Transliterasi untuk *tā' marbūṭah* ada dua, yaitu: *tā' marbūṭah* yang hidup atau mendapat harakat *fatḥah, kasrah,* dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *tā' marbūṭah* yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *tā' marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *tā' marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الأَطْفَالِ : *rauḍah al-aṭfāl*
اَلْمَدِيْنَةُ اَلْفَاضِلَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*
اَلْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbanā*
نَجَّيْنَا : *najjainā*
اَلْحَقُّ : *al-ḥaqq*
نُعِّمَ : *nu"ima*
عَدُوٌّ : *'aduwwun*

Jika huruf ى ber-*tasydid* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (ـِـيّ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* menjadi ī.

Contoh:

عَلِيٌّ : 'Alī (bukan 'Aliyy atau 'Aly)
عَرَبِيٌّ : 'Arabī (bukan 'Arabiyy atau 'Araby)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال *(alif lam ma'arifah)*. Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiyah* maupun huruf *qamariyah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contoh:

اَلشَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)
اَلزَّلْزَلَةُ : *al-zalzalah* (*az-zalzalah*)
اَلْفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*
اَلْبِلاَدُ : *al-bilādu*

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contoh:

تَأْمُرُوْنَ : *ta'murūna*
اَلنَّوْعُ : *al-nau'*
شَيْءٌ : *syai'un*
أُمِرْتُ : *umirtu*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, atau lazim digunakan dalam dunia akademik tertentu, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya,

kata al-Qur'an (dari *al-Qur'ān*), alhamdulillah, dan munaqasyah. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

Fī Ẓilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

9. *Lafẓ al-Jalālah* (الله)

Kata "Allah" yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

دِيْنُ اللهِ *dīnullāh* بِاللهِ *billāh*

Adapun *tā' marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafẓ al-jalālah,* ditransliterasi dengan huruf *[t]*. Contoh:

هُمْ فِيْ رَحْمَةِ اللهِ *hum fī raḥmatillāh*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR). Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallażī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-lażī unzila fīh al-Qur'ān

Naṣīr al-Dīn al-T{ūsī

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiż min al-Ḍalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Abū (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi. Contoh:

B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt.	= *subḥānahū wa taʻālā*
saw.	= *ṣallallāhu ʻalaihi wa sallam*
a.s.	= *ʻalaihi al-salām*
H	= Hijrah
M	= Masehi
SM	= Sebelum Masehi
l.	= Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)
w.	= Wafat tahun
QS …/…: 4	= QS al-Baqarah/2: 4 atau QS A<li ʻImrān/3: 4
HR	= Hadis Riwayat

BAB I
PENDAHULUAN

Hukum Islam merupakan salah satu ruang ekspresi pengamalan agama yang amat penting dalam kehidupan umat Islam. Bahkan seorang pengkaji Islam, Joseph Schacht, menyebutkan bahwa hukum Islam merupakan ikhtisar pemikiran Islam, manipestasi paling tipikal dari cara hidup muslim dan merupakan inti dan saripati Islam itu sendiri.[1] Dalam perkembangannya, hukum Islam telah melahirkan berbagai produk pemikiran. Setiap pemikiran hukum Islam pada hakekatnya juga merupakan hasil dari adanya interaksi antara si pemikir hukum Islam –baik berupa individu maupun institusi formal–dengan lingkungan sosial kultural maupun sosial politik di mana pemikiran itu dihasilkan.[2]

Hukum Islam di Indonesia termanifestasikan dalam bentuk produk hukum. Setidaknya ada empat produk pemikiran hukum Islam yang disebutkan Atho' Mudzar, telah berkembang dan dikenal dalam perjalanan sejarah Islam, yaitu: kitab-kitab fikih, fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan pengadilan agama, dan peraturan

1 Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law,* terj., Joko Supomo, *Pengantar Hukum Islam* (Bandung: Nuansa, 2010), h. 21. Lihat pula Syamsul Anwar, Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam, dalam *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Ainurrofiq, ed. (Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002), h. 147.

2 Cipto Sembodo, *Sosiologi Fatwa: Membaca Gelombang Ijtihad dalam Fatwa-fatwa Hukum Islam MUI*, h. 2 http://www.scribd.com/doc/27304704/Sosiologi-Fatwa-Hukum-Islam.

perundangan di negeri-negeri Muslim. Masing-masing produk pemikiran ini memiliki ciri khas tersendiri.[3]

Kitab-kitab fikih sifatnya menyeluruh dan meliputi semua aspek bahasan hukum Islam. Sebagai salah satu akibat dari sifatnya yang menyeluruh ini, maka perbaikan atau revisi terhadap sebagian isi kitab fikih dianggap dapat, atau akan mengganggu keutuhan isi keseluruhannya. Oleh karena itu, kitab-kitab fikih cenderung menjadi resisten terhadap perubahan.

Fatwa ulama atau *iftā*, sifatnya adalah kasuistik karena merupakan respon atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan peminta fatwa. Fatwa tidak mempunyai daya ikat, dalam arti si peminta fatwa tidak harus mengikuti isi/hukum fatwa yang diberikan kepadanya, tapi fatwa biasanya cenderung bersifat dinamis karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat si peminta fatwa. Isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis, tapi sifat responsifnya itu yang sekurang-kurangnya dapat dikatakan dinamis.

Keputusan-keputusan pengadilan agama ini sifatnya mengikat kepada pihak-pihak yang berperkara, dan sampai tingkat tertentu juga bersifat dinamis karena merupakan usaha memberi jawaban atau menyelesaikan masalah yang diajukan ke pengadilan pada suatu titik waktu tertentu.

Peraturan perundangan di negeri Muslim ini juga bersifat mengikat atau mempunyai daya ikat yang lebih luas. Orang yang terlibat dalam perumusannya juga tidak terbatas pada fuqaha atau ulama, tapi juga para politisi dan cendekiawan lainnya.[4]

---

3 M. Atho Mudzhar, Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam. h. 1-2. http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Reaktualisasi.html. Prof. Dr. H. Atho' Mudzhar, dkk. *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU modern dari Kitab-kitab Fikih* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), h. 203. Lihat juga Drs. Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Edisi I (Cet. III; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada,1998), h. 8-9.

4 M. Atho Mudzhar, Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam. h. 1-2 http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Reaktualisasi.html.

Dari beberapa produk hukum tersebut, perhatian dalam studi ini diarahkan pada fatwa ulama. Ada beberapa alasan mengapa kajian ini penting dilakukan. *Pertama*, karakteristik yang dimiliki fatwa ulama lebih bersifat responsif terhadap permasalahan yang ada dalam masyarakat. Meskipun tidak mengikat, akan tetapi produk hukum dari sebuah fatwa cenderung dibutuhkan karena permasalahan hukum yang diajukan berdasarkan realitas yang dihadapi oleh peminta fatwa. Salah satu contohnya, perkawinan beda agama diajukan terkait dengan maraknya perkawinan beda agama di Jakarta. Kenyataan ini didasarkan dari maraknya surat kabar dan majallah di Jakarta mengenai makin banyaknya jumlah perkawinan antaragama dengan merujuk pada statistik yang disiarkan pada Kantor Catatan Sipil Jakarta bahwa sejak bulan April 1985 hingga bulan Juli 1986 telah terjadi perkawinan antaragama yang melibatkan 112 pria muslim dan 127 wanita muslimah.[5]

Kedua, aspek pembaruan hukum keluarga sangat penting diteliti karena banyak produk hukum dari sebuah fatwa memberikan warna baru hukum Islam bahkan berlainan dengan nas baik dalam al-Qur'an maupun hadis. Di antara fatwa yang dimaksud adalah penetapan *mīqāt makāni* bagi jamaah haji Indonesia. Dalam fatwanya, MUI menetapkan Bandar udara Raja Abd al-Azis adalah tempat *mīqāt* yang sah bagi jemaah haji Indonesia. Fatwa ini dikeluarkan setelah satu setengah tahun sebelumnya MUI mengeluarkan fatwa pada tanggal 29 Maret 1980 yang menetapkan Jeddah sebagai tempat *mīqāt* yang sah bagi jemaah Indonesia.6 Fatwa ini berlainan dengan

---

5 Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988* (Jakarta: INIS, 1993), h. 102.

6 Fatwa tahun 1980 ditandatangani oleh Syukri Ghozali, ketua, dan Musytari Yusuf, Sekretaris Komisi Fatwa. Yang hadir dalam rapat untuk mempersiapkan fatwa adalah Syukri Ghozali, Ibrahim Hosen, Syakir, Abdul Azis, Abdul Salam Djaelani, Mukhtar Nasir dan Musytari Yusuf. Fatwa tahun 1981 telah berturut-turut ditandatangani oleh Ibrahim Hosen dan Musytari Yusuf, ketua dan sekretaris Komisi Fatwa. Rapat persiapan pembuatan fatwa itu dihadiri oleh Ibrahim Hosen, Abdul Azis, Abd Salam Djaelani, Syukri Ghozali, Musytari Yusuf, Mukhtar Luthfi Elanshary, Aminuddin Aziz dan Husein Segaff. Jadi, kecuali tiga yang disebut belakangan, semuanya telah hadir dalam rapat persiapan fatwa sebelumnya. Lihat Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa*

syariat yang ditetapkan dalam hadis Nabi saw.[7] Demikian pula dalam persoalan hukum keluarga misalnya perkawinan beda agama. Menurut Atho Mudzhar, melarang dan mengharamkan perkawinan beda agama[8] bertentangan dengan al-Qur'an yang menegaskan kebolehan menikah laki-laki Muslim dengan perempuan *ahlul kitāb*.[9] Selain itu, fatwa ini juga bertentangan dengan beberapa kitab fikih klasik yang biasanya dirujuk oleh MUI dalam menetapkan fatwa-fatwa lain. Naskah-naskah dalam fikih klasik sepakat memberi izin kepada seorang laki-laki muslim untuk menikahi seorang perempuan ahlul kitāb.10 Aspek pembaruan hukum ini sangat dipengaruhi metodologi yang digunakan oleh MUI dalam menetapkan hukum. Oleh karena itu, kajian ini diarahkan pula pada metode pembaruan hukum yang berkenaan dengan persoalan hukum keluarga sehingga melahirkan produk hukum yang bervariatif.

Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988, h. 95.

7 Ada empat *mīqāt* yang sudah ditetapkan dalam hadis. Dalam fiqh klasik menyebutkan bahwa jemaah yang berdiam di Mekah, tempat *mīqāt* adalah rumah-rumah mereka sendiri atau ji'ranah, Tan'im, dan Hudaibiyah. Jemaah yang berasal dari Madinah, tempat *mīqāt*nya adalah Zul Hulaifah. Jemaah yang datang melalui darat dari Syiria, Mesir dan negeri Afrika Utara, tempat *mīqātnya* adalah al-Juhfah atau sekarang disebut Kharrab. Jemaah yang datang dari arah Irak, tempat *mīqāt*nya adalah Zat Irqin. Jemaah yang datang dari arah Nejd, tempat *mīqāt*nya adalah Qarn, kira-kira 66 km sebelah timur Mekah. Dan jemaah yang datang dari arah Yaman, tempat *mīqāt*nya adalah Yalamlam sama dengan jemaah yang datang dari Indonesia melalui jalur laut Merah. Sayyid Sābiq, *Fiqih Sunnah,* terj. Moh. Abidun, dkk., jilid 3 (Cet. IV; Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2012), h. 38-39. Lihat juga Drs. Abdul Halim, MA., *Ensiklopedi Haji dan Umrah* (Cet. I; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), h. 343-344.

8 Fatwa ini dikeluarkan oleh MUI Pusat pada tanggal 1 Juni 1980 yang menyatakan, pertama; bahwa seorang wanita Islam tidak diperbolehkan (haram) untuk dinikahkan dengan seorang pria bukan Islam; dan kedua, bahwa seorang pria muslim tidak dizinkan menikahi seorang wanita bukan Islam. Fatwa ini ditandatangani oleh Hamka, ketua umum, dan Kafrawi, Sekretaris MUI pada konferensi Tahunan kedua MUI pada tahun 1980. Lihat Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, h. 99.

9 QS al-Māidah/5: 5 "dan dihalalkan bagi kamu mengawini perempuan-perempuan terhormat dari orang-orang yang diberi kitab atau ahlul kitab sebelum kamu, apabila kamu telah memberikan kepada mereka itu maskawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berlaku serong (berzina), dan tidak pula untuk menjadikan mereka sebagai gundik".

10 Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, h. 100.

Ketiga, lahirnya fatwa itu sangat dipengaruh oleh banyak faktor, baik yang bersifat internal maupun eksternal dari pihak MUI sebagai penentu dalam menetapkan hukum. Misalnya, MUI yang telah memiliki dasar-dasar dan prosedur penetapan fatwa sebagaimana yang tertuang dalam keputusan MUI Nomor : U-596/MUI/X/1997 tertanggal 2 Oktober 1997,[11] namun di lapangan dasar-dasar dan prosedur penetapan fatwa tersebut tidak diimplementasikan secara penuh dan konsisten.[12] Menurut Atho Mudzhar, ada fatwa yang langsung merujuk kepada hadis, tanpa meninjau ayat al-Qur'an, ada pula fatwa yang langsung merujuk kepada kitab fikih, tanpa melihat kepada sumber yang lain, dan ada juga fatwa yang tidak memberikan dasar dan argumen sama sekali, namun langsung menyebut diktum fatwa tersebut, sebagaimana kebolehan memutar film "*the Message*" karena memperlihatkan wajah Nabi Muhammad.[13] Padahal banyak hadis yang berisi larangan untuk melukis wajah Rasulullah, namun dalam Surat keputusan fatwa tersebut hadis ini tidak ditampilkan. Fatwa mengenai kehalalan daging kelinci juga tidak dilakukan menurut dasar dan prosedur yang seharusnya. Surat Keputusan fatwa ini hanya menampilkan hadis yang ada dalam kitab *Nail al-Authar*, tanpa menyebutkan keumuman ayat.14

Ketidakkonsistenan MUI dalam mengimplementasikan keputusan MUI Nomor : U-596/MUI/X/1997 mengenai dasar-dasar dan prosedur penetapan fatwa, lebih dipengaruhi oleh faktor sosial budaya. Menurut Cik Hasan Bisri, aspek utama determinasi perubahan sosial terdiri dari unsur struktur sosial dan pola budaya

---

11 Dasar ini telah diperbarui dengan keluarnya hasil keputusan komisi fatwa MUI tanggal 12 April 2001. Lihat Bagian Lampiran Himpunan Fatwa MUI. Tim Penyusun KH. Ma'ruf Amin, dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 940.

12 M. Shuhufi, "Metode Ijtihad Lembaga-lembaga Fatwa (Studi Kritis terhadap Implementasi Metodologi Fatwa Keagamaan di Indonesia)", *Disertasi* (Makassar: Pps UIN Alauddin, 2011), h. 244.

13 H.M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h. 134.

14 M. Shuhufi, *"Metode Ijtihad Lembaga-Lembaga Fatwa (Studi Kritis terhadap Implementasi Metodologi Fatwa Keagamaan di Indonesia)"*, h. 244.

(ideologi).[15] Dengan demikian, faktor-faktor tersebut akan dianalisis untuk melihat seberapa jauh keterpengaruhan sosial budaya dalam melahirkan sebuah fatwa.

Keempat, jumlah fatwa tentang hukum keluarga cukup banyak. Berdasarkan data yang diperoleh dari kompilasi fatwa ulama sejak berdiri pada tahun 1975, hingga pada tahun 2010 MUI telah melahirkan fatwa banyak sekali. Dalam Himpunan Fatwa yang disusun oleh KH. Ma'ruf Amin dkk, fatwa MUI dikompilasi dan diklasifikasikan menjadi empat bidang : yaitu akidah dan aliran keagamaan sebanyak 14 buah, bidang ibadah sebanyak 37 buah, bidang sosial budaya sebanyak 51 buah, bidang pangan, obat-obatan, ilmu pengetahuan dan tehknologi sebanyak 35 buah. Dari keempat bidang tersebut, permasalahan perkawinan, perceraian dan kewarisan tersebar pada bidang ibadah dan sosial budaya. Fatwa dalam bidang akidah dan aliran keagamaan 1 buah, bidang ibadah sebanyak 2 buah dan 9 fatwa yang lain masuk dalam kategori bidang sosial dan budaya.

Oleh karena fatwa tentang hukum keluarga cukup luas maka kajian dalam penelitian ini dibatasi pada fatwa-fatwa yang berkenaan dengan perkawinan . Di antara 12 fatwa yang berkenaan dengan hukum keluarga, ada 7 fatwa yang berkaitan dengan persoalan perkawinan, yaitu: perkawinan campuran; prosedur pernikahan; nikah mut'ah, perkawinan beda agama, nikah di bawah tangan, nikah wisata, dan pernikahan usia dini.[16]

Fatwa-fatwa ini akan ditelaah dari segi dinamika pemikiran ulama baik yang bersifat konservatif, tradisional mapun modern. Pemetaan ini diperlukan agar tampak sisi pembaruan baik dari

---

15 Lihat Cik Hasan Bisri, *Pilar-pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial* (Jakarta: RajaGrafindo Pers, 2004), h. 231.

16 Selain ketujuh fatwa tersebut, fatwa lain yang berkaitan hukum keluarga adalah masalah talak 3 sekaligus, iddah wafat, pengucapan sighat *ta'līq ṭalāq* pada waktu upacara akad nikah, Kewarisan saudara kandung laki-laki/saudara sebapak laki-laki bersama anak perempuan tunggal, kewarisan beda agama. Lihat Tim Penyusun KH. Ma'ruf Amin, dkk, *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2011).

segi sumber-sumbernya, metodologinya dan faktor-faktor yang mempengaruhi terjadinya perubahan sebuah fatwa.

Selain itu, pemilihan terhadap persoalan hukum keluarga khususnya hukum perkawinan disebabkan persoalan ini dianggap memiliki banyak keunggulan bahkan dapat dianggap sebagai inti syariah. J.N.D Anderson berpendapat bahwa mengkaji hukum keluarga cukup penting dilakukan karena beberapa alasan; *pertama,* hukum keluarga selalu dianggap sebagai inti syariah karena bagian inilah yang oleh umat Islam dianggap sebagai pintu gerbang untuk masuk lebih jauh ke dalam wilayah agama mereka. *Kedua,* hukum keluarga diakui sebagai landasan utama bagi pembentukan masyarakat (ummat) Muslim selama berabad-abad. *Ketiga,* secara garis besar bisa dikatakan bahwa melalui hukum keluargalah syariah banyak berlaku bagi ummat muslim sedunia dan hanya di Jazirah Arab, Afghanistan dan Nigeria Utara hukum Islam (Syariah) selain hukum keluarga dan status perorangan masih berlaku hingga sekarang. *Keempat,* dapat dikatakan bahwa hukum keluarga dan perceraian yang pada saat-saat sekarang ini menjadi sasaran perdebatan antara kekuatan-kekuatan konservatif dan kekuatan-kekuatan progresif di Dunia Islam. Dan akibat yang muncul dari perdebatan tersebut adalah timbulnya kemajuan pesat di bidang sosial sebagai cerminan dari kehadiran modernisme dalam Islam, dan sekaligus sebagai ilustrasi atas kenyataan bahwa hukum yang secara nominal tidak mungkin mengalami perubahan justru dalam prakteknya bisa berubah.[17]

Pentingnya kajian hukum kekeluargaan khususnya perkawinan juga tampak pada jumlah ayat al-Qur'an yang memberikan porsi yang cukup besar. Meskipun ulama berbeda menetapkan jumlah ayat-ayat yang berkenaan dengan hukum[18] akan tetapi ayat-ayat

17 J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern Law*, terj. Machnun Husein, *Hukum Islam di Dunia Modern* (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya, 1994), h. 46-47

18 Disebutkan oleh Dr. Muhammad Mustafa Syalabi, para ulama berbeda pendapat menentukan jumlah ayat-ayat ahkam. Ada yang berpendapat berjumlah 200 ayat, ada yang lebih 200, bahkan ada yang berpendapat jumlah mencapai 500 ayat. Lihat Dr. Muhammad Mustafa Syalabi,*Taṭbīq*

yang mengatur soal hidup kekeluargaan dan hidup perdagangan/perekonomian mendapatkan jumlah terbesar setelah masalah-masalah ibadah.[19]

Abdul Wahhab Khalaf menyebutkan bahwa kurang lebih 228 ayat yang berkaitan dengan hidup kemasyarakatan, 70 ayat di antaranya yang membahas hidup kekeluargaan. Angka ini cukup besar karena keluargalah yang merupakan unit kemasyarakatan terkecil dalam tiap-tiap masyarakat. Dari keluarga-keluarga yang baik, makmur dan bahagia. Keluarga-keluarga yang tidak kuat ikatannya, tidak akan dapat membentuk masyarakat yang baik. Oleh karena itu, keteguhan ikatan kekeluargaan perlu dipelihara. Itulah sebabnya ayat-ayat ahkam mementingkan soal hidup kekeluargaan. Dan keterkaitannya dengan tujuan ibadah dalam Islam ialah membentuk individu-individu baik dan berbudi pekerti luhur. Dari individu-individu tersebut keluarga baik akan dapat tersusun. Dari individu-individu yang tidak mempunyai budi pekerti luhur tidak akan dapat tersusun keluarga baik.[20]

Penetapan masa kurun waktu sejak tahun 1975 hingga tahun 2010 ini telah melewati tiga masa dasawarsa. Hal ini penting dianalisis untuk melihat perubahan-perubahan yang terjadi dalam masyarakat dan kemudian mengharuskan perlunya pembaruan dalam bidang hukum keluarga baik dari segi isi fatwa maupun cara kerjanya. Selain itu, sejak mulai didirikan, MUI tidak hanya mengcover satu kelompok atau golongan.[21] Baik ulama golongan

---

al-Syarī'ah al-Islāmīy baynal Muayyidīn wal Mu'āriḍīn (Cet. II; Kairo: Darul Lahdah al-'Arabiyyah, tt), h. 21

19 Abdul Wahab Khalaf memerinci dengan jumlah 6360 ayat terkandung dalam al-Qur'an, hanya 5,8% atau 368 ayat yang berbicara tentang hukum dan hanya 228 atau 3,5% yang berkaitan dengan kehidupan kemasyarakatan umat. Lihat Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh*, terj. Masdar Helmy (Cet. I; Bandung: Gema Risalah Press, 1996), h. 58-59.

20 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek* (Cet. VI: Jakarta: UI-Press, 1986), h. 8.

21 Dalam proses pendirian lembaga ini juga diikuti oleh 53 orang yang berasal dan mewakili dari berbagai elemen, yaitu; (a) 26 ulama yang mewakili 26 propinsi, b) 10 orang mewakili organisasi keagamaan yang berpengaruh di Indonesia: NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti, al-Washliyyah, Mathlaul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI, dan al-Ittihadiyah, c) 4 orang ulama yang berasal rohaniawan Islam; AD, AU, AL, dan POLRI, dan d) 13 orang tokoh cendekiawan muslim.

tradisional maupun golongan modern mempunyai wakil-wakilnya dalam MUI, dan melalui badan tersebut mereka memberikan fatwa-fatwa bersama. Hal ini akan melahirkan produk hukum yang khas sekaligus memperkaya khazanah pemikiran hukum Islam.

Dengan berorientasi pada pemikiran tersebut maka tulisan ini berupaya menelaah fatwa-fatwa MUI yang dikeluarkan sejak tahun 1975 hingga 2010 dan dinamikanya yang terjadi sehingga tampak sisi progresifitas dan regresifitasnya dalam ranah pembaruan hukum perkawinan. Oleh karena itu, fokus kajian ini terarah pada tiga hal, yaitu: *pertama*, dinamika pemikiran ulama dalam fatwa MUI mengenai hukum perkawinan Islam. Studi ini bertujuan mengidentifikasi dan memaparkan secara umum seluruh fatwa-fatwa MUI yang berkaitan dengan persoalan keluarga khususnya masalah perkawinan yang diputuskan oleh komisi fatwa MUI. *Kedua*, metodologi yang digunakan MUI dalam melakukan pembaruan hukum perkawinan Islam di Indonesia. Dengan menganalisis metode yang digunakan MUI dalam menetapkan fatwa diharapkan dapat diketahui aspek-aspek pembaruan hukum secara metodologis mengenai perkawinan Islam. *Ketiga*, faktor-faktor yang memengaruhi terjadinya pembaruan hukum dalam fatwa MUI. Dengan menelusuri dan menganalisis factor-faktor yang mempengaruhi perubahan hukum dengan terlebih dahulu menganalisis aspek-aspek sosial-budaya yang mempengaruhi lahirnya sebuah fatwa mengenai hukum perkawinan.

Ketiga fokus kajian ini memiliki signifikansi yang cukup besar baik secara akademis maupun secara praktis. Secara akademik, studi ini dapat mengembangkan ilmu hukum Islam dalam bidang *aḥwāl al-syakhṣiyyah* terutama yang berkenaan dengan ilmu fikih munakahat. Selain itu, diharapkan pula mampu menambah khazanah perbendaharaan ilmu pengetahuan dan ilmu keislaman

---

http://mui.or.id/mui/tentang-mui/profil-mui/profil-mui.html. Diakses Tanggal 12 Februari 2014. Lihat Muhammad Shuhufi, Metode Ijtihad Lembaga-Lembaga Fatwa (Studi Kritis terhadap Implementasi Metodologi Fatwa Keagamaan di Indonesia)", h. 175.

khususnya dalam bidang ilmu Usul Fikih. Secara praktis, selain mengungkapkan sisi fleksibilitas hukum Islam dalam menghadapi perubahan sosial masyarakat, studi ini juga memberikan sumbangan pemikiran sekaligus motivasi kepada semua pihak yang *concern* terhadap perkembangan ilmu hukum dan metodologinya dalam rangka membangun pola baru yang paradigmatik terhadap studi hukum keluarga Islam.

Kerangka Konseptual dan Tinjauan Pustaka

Ada beberapa istilah yang dapat dijadikan sebagai kata kunci dalam memudahkan pemahaman sekaligus pembatasan pembahasan dalam studi ini, yaitu Pembaruan, hukum keluarga dan fatwa MUI.

Istilah "pembaruan" berarti proses, cara, perbuatan memperbarui.[22] Apabila istilah ini dikaitkan pada konteks hukum Islam maka pembaruan yang dimaksud di sini adalah upaya untuk melakukan penyesuaian-penyesuaian ajaran Islam dalam bidang hukum yang disebabkan oleh perkembangan dan perubahan sosial budaya dan kemajuan modern. Umar Shihab mempertegas bahwa sasaran pembaruan bukan pada nas al-Qur'an atau hadits Nabi saw. melainkan terhadap interpretasi atau pemahaman terhadap nas al-Qur'an dan hadits Nabi saw. itu sendiri.[23]

Dengan demikian, hukum Islam dapat menjawab segala tantangan yang ditimbulkan oleh perubahan-perubahan sosial sebagai akibat perkembangan ilmu pengetahuan dan tekhnologi modern.

Dalam konteks keindonesian, hukum Islam dapat dipahami sebagai peraturan-peraturan yang diambil dari wahyu dan diformulasikan dalam empat produk pemikiran hukum yakni fikih, fatwa, keputusan poengadilan dan undang-undang yang dipedomani

22 Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi 3 (Cet. IV ; Jakarta: Balai Pustaka, 2007), h. 109.

23 Umar Shihab, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran* (Cet. II; Semarang: Dina Utama Semarang, 1996) h. 40.

dan diberlakukan bagi umat Islam Indonesia.[24] Dengan demikian, fatwa merupakan bahagian dari hukum Islam.

Sedangkan hukum keluarga adalah hukum yang mengatur perihal hubungan hukum internal anggota keluarga dalam keluarga tertentu yang berhubungan dengan ihwal kekeluargaan.[25] Menurut Prof Subekti, "Hukum keluarga ialah hukum yang mengatur perihal hubungan-hubungan hukum yang timbul dari hubungan kekeluargaan, yaitu perkawinan beserta hubungan dalam lapangan hukum kekayaan antara suami dan isteri, hubungan antara orang tua dan anak, perwalian dan *curatele*.[26]

Dalam literatur hukum Islam (fikih), hukum keluarga atau hukum kekeluargaan27 biasa diistilahkan dengan sebutan *"aḥwāl al-syakhṣiyyah"*.[28] Secara harfiah, istilah ini berarti hal-hal yang berhubungan dengan soal pribadi. Prof. Wahbah al-Zuhaily memformulasikan *al-aḥwāl al-syakhṣiyyah* (hukum keluarga) dengan hukum-hukum yang mengatur hubungan keluarga sejak di masa-masa awal pembentukannya hingga di masa-masa akhir atau berakhirnya (keluarga) berupa nikah, talak (perceraian), nasab (keturunan), nafkah dan kewarisan.[29]

Atas dasar pengertian ini, Ahmad al-Zarqa membatasi ruang lingkup hukum keluarga (*aḥwāl al-syakhṣiyyah*) meliputi tiga

---

24 Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Edisi I (Cet. III; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada,1998), h. 9.

25 Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005), h. 16.

26 Soebekti, *Pokok-pokok Hukum Perdata* (Jakarta: PT. Intermasa), h. 16.

27 Ahmad Rofiq menggunakan Istilah hukum kekeluargaan karena berkaitan dengan urusan keluarga dan pembentukannya yang bertujuan mengatur hubungan suami isteri dan keluarga satu dengan yang lainnya. itulah sebabnya Ahmad Rofiq mengkategorikan hukum ini dalam persolan fiqh muamalat. Lihat Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, h. 10.

28 Istilah *aḥwāl* adalah jamak (plural) dari kata tunggal (singular) *al-ḥāl*, artinya hal, urusan, atau keadaan. Sedangkan *al-syakhṣiyyah* berasal dari kata *al-syakhṣu*-jamaknya *asykhāṣ* atau *syukhūṣ*-yang berarti orang atau manusia (*al-insān*). *Al-syakhṣiyyah* berarti kepribadian atau identitas diri-pribadi (jati diri). Lihat Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawir Kamus Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984), h. 336 dan 749-750.

29 Wahbah al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Beirūt-Lubnān: Dār al-Fikr, 1989), h. 19.

macam subsistem hukum yaitu: (1) perkawinan (*al-munākaḥāt*) dan hal-hal yang bertalian dengannya; (2). Perwalian dan wasiat (*al-walāyah wal waṣayā*); dan (3). Kewarisan (*al-mawāriṡ*).[30] Akan tetapi Muhammad Amin Suma mengembangkannya menjadi empat rumpun subsistem hukum yakni: (1) perkawinan (*munākaḥāt*), (2). pengasuhan dan pemeliharaan anak (*haḍānah*), (3) kewarisan dan wasiat *(al-mawāriṡ wal waṣāyā*), (4) perwalian dan pengampuan/ pengawasan (*al-walāyah wal ḥajr*).[31]

Berdasarkan konsep dan cakupan hukum keluarga di atas tampak bahwa pengkajian dalam bidang hukum keluarga memiliki pembahasan yang sangat luas. Oleh karena itu, pengkajian dalam bidang ini dibatasi pada pembahasan mengenai hukum perkawinan.

Istilah fatwa[32] diartikan sebagai pendapat mengenai suatu hukum dalam Islam yang merupakan tanggapan atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa dan tidak mempunyai daya ikat.[33] Dalam ilmu usul fikih, fatwa berarti pendapat yang dikemukakan seorang mujtahid atau fakih sebagai jawaban yang diajukan peminta fatwa dalam suatu kasus yang sifatnya tidak mengikat.[34] Secara umum, Fatwa adalah suatu pendapat hukum secara syar'i atas suatu permasalahan yang diajukan oleh individu atau kelompok yang tidak memiliki kekuatan mengikat.[35]

---

30 Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, h. 22 .

31 Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, h. 23.

32 Fatwa secara etimologis berasal dari bahasa Arab yaitu *al-fatwa*, dengan bentuk jamak *fatawa*, yang berarti petuah, nasihat, jawaban pertanyaan hukum, pendapat dalam bidang hukum. Abdul Azis Dahlan., *et.al, Ensiklopedi Hukum Islam,* Jilid 1 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2000) h. 326. Dalam Hans Wehr sebagaimana dikutip Rifyal Ka'bah dalam *A. Dictionary of Modern Written Arabic,* h. 696 bahwa fatwa diartikan sebagai "*official legal opinion*" atau pendapat dalam bidang hukum. Lihat Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Universitas Yarsi, 1998), h. 212.

33 Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam., *Ensiklopedi Islam*, jilid 2 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1993), h. 2.

34 Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, h. 326-328.

35 Pengertian ini diperoleh dari intisari dari beberapa definisi yang dikemukakan para ahli pemikir hukum Islam. Misalnya; Yusuf Qardhawi mengartikan fatwa secara *syara'* adalah menerangkan hukum syara' dalam suatu persoalan sebagai jawaban dari suatu pertanyaan dari perseorangan maupun kolektif yang identitasnya jelas maupun tidak. Menurut al-Jurjani, fatwa berasal dari

Dalam ketentuan umum pedoman dan prosedur fatwa MUI, fatwa adalah jawaban atau penjelasan dari ulama mengenai masalah keagamaan dan berlaku untuk umum.[36] Dan fatwa ulama yang dimaksud dalam studi ini adalah fatwa MUI tentang suatu masalah keagamaan yang telah disetujui oleh anggota Komisi dalam rapat.

Berdasarkan definisi atau konsep-konsep di atas, maka dapat dirumuskan bahwa yang dikehendaki dalam kajian ini adalah fatwa-fatwa MUI mengenai persoalan perkawinan yang dianalisis dari aspek pembaruan baik dari segi produk hukumnya maupun metodologinya. Dari segi yang pertama menganalisis dari segi fikih (hukum Islam) dan yang kedua menganalisis dari segi usul fikihnya yang menyebabkan kemungkinan terjadinya perubahan atau pembaruan dari segi keberanjakannya dari kitab-kitab fikih klasik.

Oleh karena itu, lingkup pembahasan akan meliputi telaah terhadap produk hukumnya berupa fatwa mengenai hukum-hukum yang berkenaan dengan perkawinan, sumber-sumber dan metodologinya. Dinamika pemikiran ulama tidak dapat dilepaskan dari aspek sosial budaya. Apabila terjadi perubahan hukum karena faktor tersebut, maka telaah dalam studi ini diarahkan pula pada faktor-faktor yang mempengaruhi terjadinya perubahan fatwa/ hukum .

Terkait dengan studi kepustakaan yang relevan dengan pembaruan hukum keluarga Islam pada fatwa MUI dapat dikatakan cukup banyak. Dan untuk memudahkan penelusuran tersebut, maka studi pada bidang ini dapat ditelusuri dengan mengelompokkan

---

al-fatwā atau *al-futyā* yang berarti jawaban terhadap suatu permasalahan (*musykil*) dalam bidang hukum. Zamakhsyari berpendapat bahwa secara terminologis fatwa adalah penjelasan hukum syara' tentang suatu masalah atas pertanyaan seseorang atau kelompok. Menurut al-Syāṭibī, fatwa dalam arti *al-iftā* berarti keterangan-keterangan tentang hukum syara' yang tidak mengikat untuk diikuti. Yeni Salma Barlinti, *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010), h. 65.

36 K.H. Ma'ruf Amin, dkk. *Himpunan Fatwa MUI sejak 1975*, h. 5.

pada dua bidang kajian yaitu pembaruan hukum keluarga Islam dan fatwa MUI.

Di antara karya yang masuk dalam kategori kelompok pertama adalah karya Anderson yang berjudul *Islamic Law in the Modern World*.[37] Karya ini tidak hanya mengkaji tentang sejarah munculnya pembaruan hukum keluarga kontemporer di dunia Islam melalui perundang-undangan[38] akan tetapi juga mengelaborasi lebih jauh perkembangan UU tentang hukum keluarga di negara Muslim lainnya yang dimulai dari Turki, Mesir, Syria, Tunisia, Maroko, Lebanon, Libya dan Irak. Bentuk-bentuk pembaruan tersebut dapat dilihat pada bagaimana bentuk keberanjakan dari konsep tradisional ke kontemporer tersebut dalam bidang perkawinan dan perceraian.[39]

Meskipun Anderson telah berupaya mengungkap aspek pembaruan hukum dalam bidang perkawinan akan tetapi analisisnya hanya terfokus pada bentuk perundang-undangan dan tidak menyentuh pada produk hukum lain seperti fatwa, fikih dan yurisprudensi.

Karya lain yang juga mengungkap aspek-aspek pembaruan hukum adalah buku Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* dan *Personal Law in Islamic Countries*. Kedua karya

---

37 Buku ini diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul Hukum Islam di Dunia Modern oleh Machnun Husein. Lihat J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, (Surabaya: Amarpress, 1990). Buku aslinya diterbitkan tahun 1959 oleh New York University, dan merupakan hasil kuliahnya di Universitas tersebut. Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asis Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta-Leiden: INIS, 2002), h. 14.

38 J. N. D. Anderson., *Hukum Islam di Dunia Modern*, h. 27.

39 J. N. D. Anderson., *Hukum Islam di Dunia Modern,* h. 41-63. Karya lain Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, yang sekaligus penyempurnaan terhadap buku *Islamic Law of the Modern World* juga secara umum membahas empat hal pokok, yakni: (1) latar belakang dan tuntutan pembaruan Hukum Keluarga; (2) Filsafat dan metode pembaruan Hukum Keluarga; (3) hasil-hasil pembaruan Hukum Keluarga; dan (4) masalah-masalah dan prospek hukum keluarga di masa mendatang. Menurut Khoiruddin Nasution, masih ada tulisan lain Anderson yang mengungkapkan pembaruan hukum di Afrika, dengan judul *Islamic Law di Africa,* diterbitkan tahun 1954 akan tetapi buku tersebut tidak ditemukan. Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, h. 14.

ini direvisi pada tahun 1995, dengan judul *Statutes of Personal Law in Islamic Countries: History, texts and Analysis*. Aspek pembaruan yang dielaborasi dalam karya-karya tersebut tidak hanya menjelaskan pembaruan secara metodologis tetapi juga menyajikan secara singkat perkembangan perundang-undangan yang berlaku di negara-negara Muslim dan negara berpenduduk muslim besar di dunia seperti Pakistan, Malaysia, Indonesia, Afghanistan, Bangladesh, Brunei Darussalam, Turki, Iran, dan Somalia. Perkembangan yang dimaksud di sini adalah perubahan-perubahan yang terjadi terhadap masing-masing undang-undang sejak diundangkan.[40]Meskipun perubahan dan metode pembaruan dikaji dalam karya ini akan tetapi karya ini kurang memberikan uraian panjang mengenai konsep fikih dan tafsir tradisional sehingga menyulitkan memahami hubungan dan perbedaan konsep-konsep tradisional dalam fikih dan tafsir konvensional dengan konsep kontemporer tentang hukum keluarga Islam.

Selanjutnya, karya Khoiruddin Nasution mengkaji tentang Status Wanita di Asia Tenggara. Karya ini merupakan studi hukum Islam yang banyak mengulas sisi lain pembaruan perundang-undangan hukum keluarga di Indonesia dan Malaysia. Meskipun studi ini membatasi pada empat aspek yakni (1) poligami, (2) Peran wali dan kebebasan mempelai wanita menentukan pilihan, (3) pencatatan Perkawinan, dan (4) Proses Perceraian[41] akan tetapi studi ini menguraikan sangat konprehensif mengenai aspek-aspek pembaruan terutama analisisnya dari segi keberanjakannya dari konsep-konsep fikih tradisional ke dalam hukum modern. Selain itu, karya ini juga mengelaborasi secara metodologis pembaruan hukum perkawinan serta menawarkan metode pembaruan hukum

40 Lihat Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (Bombay: N.M. Tripathy. LTD, 1974).

41 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asis Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, h. 11

keluarga kontemporer.[42] Arah kajian ini menunjukkan persamaan dari segi pembaruan baik produk hukum maupun metodologinya namun berbeda dari segi obyeknya.

Dan beberapa karya lain yang menjadikan hukum keluarga sebagai objek studi adalah Prof. Muhammad Amin Summa dengan judul *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* dan buku yang diedit HM Atho Mudzhar dan Khoiruddin Nasution dengan judul *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*; Studi perbandingan dan keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih, dan karya Prof Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA berjudul *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*. Buku pertama banyak mengkaji tentang persoalan hukum keluarga secara umum yang diberlakukan pada beberapa negara Islam. Pada umumnya, pemberlakuan dalam bidang ini hampir sama hanya perbedaannya lebih banyak berkaitan dengan persoalan teknis-administratif daripada perbedaan yang bersifat filosofis-yuridis, persamaan itu disebabkan sumber hukumnya yang sama, yaitu al-Qur'an dan al-Hadis, sedangkan perbedaannya lebih disebabkan sistem hukum dan kebudayaan dan tradisi masing-masing yang sedikit banyak turut mempengaruhi perbedaan hukum keluarga Islam di berbagai negara Islam dan negara berpenduduk muslim.[43]

Buku kedua memiliki judul yang hampir sama dengan buku yang pertama akan tetapi objek kajiannya lebih sistematis memaparkan pembaruan hukum keluarga pada sejumlah negara-negara muslim karena materi dalam karya ini disajikan dalam setiap bab mengkaji negara tertentu.[44]

---

42 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia,* h. 277.

43 Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, h. 215.

44 Pada dasarnya buku ini berisi kumpulan makalah yang disusun oleh beberapa mahasiswa program Studi Hukum Keluarga Islam pada Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Karena kelangkaan kajian ini dalam literatur yang berbahasa Indonesia maka atas inisiatif Prof. Dr. Atho Mudzhar selaku editor bersama dengan Khoiruddin Nasution maka tulisan tersebut penting untuk diterbitkan. Lihat Prof. Dr. H.M. Atho Mudzhar, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, h. vii.

Buku ketiga membahas seputar problematika hukum keluarga kontemporer yang pernah diputuskan oleh beberapa pengadilan Agama di Indonesia. Setidaknya ada 33 perkara hukum yang dikaji dalam karya ini meliputi perkawinan, harta bersama, perceraian, pemeliharaan anak, wasiat, wakaf dan hibah.[45] Analisis terhadapnya bukan fatwa ulama akan tetapi pada yurisprudensi yang dikaji dengan pendekatan *uṣūliyyah*.

Studi paling mutakhir yang sangat relevan dengan obyek kajian adalah penelitian yang dilakukan oleh Asni dengan judul disertasi *"Pembaruan Hukum Islam di Indonesia: Telaah Epistemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga"*.[46] Studi ini memfokuskan pada pembaruan hukum keluarga dalam kerangka epistemologis kedudukan perempuan dengan menganalisis beberapa produk pemikiran hukum Islam di Indonesia seperti perundang-undangan, fikih Indonesia, fatwa, dan yurisprudensi. Meskipun kajian tersebut menyinggung persoalan fatwa MUI tentang hukum keluarga akan tetapi arah kajiannya lebih terfokus pada beberapa produk hukum dan tidak konprehensif pada seluruh produk hukum perkawinan yang dikeluarkan oleh MUI. Hal ini disebabkan studi ini hanya menganalisis kedudukan perempuan dalam hukum keluarga secara umum.

Berdasarkan beberapa karya di atas, pembaruan hukum Islam pada bidang hukum keluarga lebih banyak mengarahkan studinya pada produk hukum dalam bentuk perundang-undangan. Bahkan karya lain yang menfokuskan pada produk hukum keluarga pada bentuk undang-undang masih banyak. Di antara karya yang dimaksud adalah Dawoud El Alami dan Doreen Hinchcliffe,

45 Prof. Dr. H. Satria Effendi M. Zein, MA, *Problematika hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyyah* (Jakarta: Kencana, 2004), h. xxvii.

46 Karya ini telah diterbitkan oleh Kementerian Agama Republik Indonesia. Dr. Hj. Asni, M. HI, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia; Telaah Epistemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga,* 2012.

dengan judul *Islamic Marriage and Divorce Law of Arab World*,[47] John L. Esposito dengan judul *Women in Muslim Family Law*,[48] serta sejumlah tulisan lain dalam bentuk artikel yang tersebar dalam jurnal international.[49] Sedangkan dua karya yang disebut terakhir, analisisnya diarahkan pada produk pemikiran hukum Islam di Indonesia secara keseluruhan dan pada keputusan hakim di Pengadilan Agama atau yurisprudensi.

Studi yang masuk kategori tentang fatwa ulama juga banyak ditulis oleh pengkaji sebelumnya. Di antara karya paling monumental yang menjadikan fatwa MUI sebagai obyek kajian adalah karya M. Atho Mudzar dengan judul *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Studi ini berupaya menjelaskan sifat fatwa-fatwa MUI dari sisi metode perumusannya, keadaan sosio-politis di sekelilingnya, dan reaksi masyarakat terhadap fatwa-fatwa itu. Secara metodologis, studi ini berupaya mengkaji metode yang digunakan dalam menyusun fatwa-fatwa itu dan menyelidiki bagaimana fatwa-fatwa tersebut mencerminkan atau berlainan dengan teks klasik dari yurisprudensi. Selain itu, studi ini juga berusaha mengenali lingkungan sosio-politik, yang telah mendorong lahirnya fatwa-fatwa itu. Sedangkan reaksi masyarakat dikaji dengan berupaya menentukan seberapa

47 Diterbitkan London, the Hague, Boston; Kluwer Law International, 1996. Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, h. 15.

48 Diterbitkan di Syracuse oleh Syracuse University Press tahun 1982. Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*. h. 16.

49 Misalnya; Majid Khadduri,"Marriage in Islamic: The Modernist Viewpoints"' dalam The American *Journal of Comparative Law,* No. 26(1978), JND. Anderson,"Reforms in Family Law in Marocco", dalam *Journalof Africa Law*, No. 2 (1958), N.J. Coulson,"Reform of Family Law in Pakistan", dalam *Studia Islamica*, No. 7 (1957). Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia.,* h. 14 dan 18-19.

jauh masyarakat dapat menerima atau menolak fatwa-fatwa tersebut serta pertentangan yang ditimbulkan.[50]

Meskipun demikian, studi ini lebih terfokus pada produk-produk hukum sejak MUI dibentuk pada tahun 1975 sampai dengan tahun 1988 dan membatasi pada 22 dari 39 fatwa yang dikeluarkan MUI selama kurun waktu tersebut. Perbedaan lain dari studi yang dilakukan saat ini adalah Atho Mudzhar tidak memfokuskan pada fatwa yang berkaitan tema tertentu karena sejumlah fatwa yang dikaji diambil dari berbagai persoalan[51] dan hanya sedikit yang berkaitan dengan hukum perkawinan dan keluarga.[52]Dan studi lainnya adalah buku Asrorun Ni'am Sholeh, *Fatwa-fatwa Masalah Pernikahan dan Keluarga*. Buku ini hanya membahas tentang pernikahan dalam perspektif fiqih Islam, dengan menguraikan beberapa fatwa MUI dalam bidang pernikahan.[53]

Buku Rifyal Ka'bah dengan judul *Hukum Islam di Indonesia Perspektif Muhammadiyah dan NU* membahas tentang perbandingan beberapa lembaga fatwa keagamaan di Indonesia dengan mengangkat beberapa tema dan permasalahan yang pernah difatwakan oleh lembaga-lembaga fatwa di Indonesia.[54]

Menurut Cik Hasan Bisri, penelitian M. Atho Mudzhar mengenai fatwa dihubungkan dengan aspek-aspek makro (eksternal), terutama dengan permintaan pemerintah. Sementara itu, dalam penelitian Dede, fatwa dihubungkan metode *istinbāṭ al-aḥkām* (internal).

---

50 M. Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, h. 5

51 Setidaknya ada 8 tema pokok bahasan fatwa yang diselidiki Atho Mudzhar, yaitu : fatwa-fatwa tentang ibadah, pernikahan dan keluarga, kebudayaan, makanan, kehadiran orang Islam pada perayaan Natal, masalah kedokteran, keluarga Berencana dan fatwa-fatwa tentang golongan kecil Islam.

52 Fatwa tentang perkawinan dan keluarga meliputi penjatuhan talak 3 sekaligus, perkawinan beda agama, pengangkatan anak, dan penjualan tanah warisan. M. Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, h. 97.

53 Asrorun Ni'am Sholeh, *Fatwa-fatwa Masalah Pernikahan dan Keluarga* (Cet. II; Jakarta: Elsas, 2008), h. 1-202.

54 Rifyal Ka'bah, *Hukum Islam di Indonesia Perspektif Muhammdiyah dan NU* (Cet. 1; Jakarta: Universitas Yarsi, 1998), h. 1-300.

Sedangkan dalam penelitian Rifyal Ka'bah, fatwa dihubungkan dengan aliran pemikiran yang dianut oleh organisasi Muhammadiyah dan NU.55

Kajian lain yang berkaitan dengan fatwa ulama adalah karya M. Shuhufi dengan judul *Metode Ijtihad lembaga-lembaga Fatwa (Studi Kritis terhadap Implementasi Metodologi Fatwa Keagamaan di Indonesia)*.[56] Karya ini diarahkan analisisnya terhadap fatwa-fatwa secara metodologis pada beberapa lembaga fatwa keagamaan di Indonesia seperti komisi fatwa MUI, Bahtsul Masail NU, Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah dan implementasinya pada beberapa kasus tertentu sehingga kajiannya lebih banyak mengulas fatwa secara umum dan kurang menyentuh pada persoalan perkawinan.

Untuk memudahkan menganalisis permasalahan dalam studi ini, beberapa teori yang akan dikemukakan lebih jauh adalah teori perubahan sosial dan hukum, teori perubahan hukum dalam pemikiran ulama, dan teori pembaruan hukum keluarga**,**

1. Teori Perubahan Sosial dan Hukum

Dalam Badri Khaeruman, perubahan itu merupakan salah satu ciri bahwa masyarakat itu ada dan hidup. Menurut para ahli sosiologi, perubahan yang terjadi di masyarakat itu ada yang terjadi tanpa diusahakan, tanpa dikehendaki, dan tanpa direncanakan manusia.[57] Ada pula perubahan yang terjadi di masyarakat karena memang diusahakan oleh manusia.[58] Konsep tersebut telah diisyaratkan oleh Allah swt. dalam firman-Nya :

a. QS Ālī 'Imrān/3: 140

وتلك الأيام نداولها بين الناس

55 Cik Hasan Bisri, *Pilar-pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial.*, h. 231.

56 Muhammad Shuhufi, "Metode Ijtihad lembaga-lembaga Fatwa (Studi Kritis terhadap Implementasi Metodologi Fatwa Keagamaan di Indonesia)", *Disertasi* (Makassar: Pps UIN Alauddin, 2011).

57 Para sosiolog menyebut perubahan masyarakat seperti ini dengan "*unintended-change*", *unplanned change*". Lihat Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Yogyakarta: Rajawali, 1986), h. 281.

58 Perubahan masyarakat yang demikian disebut "*planned change*" atau "*intended change*". Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar.*, h. 282.

Terjemahnya:

> Dan masa (Kejayaan dan kehancuran) itu, Kami pergilirkan di antara manusia (agar mereka mendapat pelajaran.[59]

b. QS al-Raʻd/13: 11

ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأ نفسهم

Terjemahnya:

> Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum, hingga mereka mengubah keadaan yang ada pada mereka.[60]

Firman Allah dalam QS Āli ʻImrān/3:140 memberikan pengertian bahwa alam ini akan selalu berubah, selalu beredar karena diperedarkan oleh Allah tanpa usaha manusia. Sedangkan firman Allah dalam QS al-Raʻd/13: 11 menunjukkan bahwa Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum, kecuali apabila kaum itu sendiri yang mengadakan perubahan terhadap keadaannya sendiri.

Sebagai sebuah proses, perubahan sosial diasumsikan sangat dipengaruhi oleh beberapa faktor, baik yang berasal dari dalam (*intern*) maupun dari luar (*ekstern*) pada suatu komunitas masyarakat.

Abdul Syani mengidentifikasi faktor-faktor pendukung perubahan sosial menjadi tiga yaitu: penemuan baru, pertumbuhan penduduk dan kebudayaan. Penemuan baru merupakan rangkaian

---

59 Kementerian Agama, *AL-Qur'an dan Terjemah dilengkapi dengan Kajian Usul Fiqh*, (Bandung: Sygma, 2011), h. 67.

60 Kementerian Agama, *AL-Qur'an dan Terjemah dilengkapi dengan Kajian Usul Fiqh*,, h. 250. Dalam tinjauan segi pemaknaan secara *mantūq*, ayat ini secara tertera menjelaskan bahwa Allah tidak akan mengubah keadaan mereka selama mereka tidak mengubah sebab-sebab kemunduran mereka. *Mantūq* adalah *mā dalla alaihil lafzu fī maḥallin nuṭqi bihī*, artinya 'suatu makna yang tersurat pada lafaznya'.(Mustafa Salamah, *Atta'sisu fi Usulil Fiqh*: 377). Sedangkan pemaknaan dari segi *mafhūm*, jika mereka mengubah sebab-sebab kemunduran mereka, Allah akan mengubah keadaan mereka. Penjelasan ini disimpulkan dari kaidah *mafhūm* dan pembagiannya. Contoh ini termasuk ke dalam *mafhūm mukhālafah*. *Mafhūm mukhālafah* adalah *al-ma'na al-mustafādu minal lafẓi wal mukhālifu lilmanṭūqi*, artinya makna atau hukum yang diperoleh dari petunjuk lafal secara tersirat, tetapi berbeda dengan makna atau hukum yang tersurat. (Wahbah al-Zuhaily, *Uṣūlul Fiqh al-Islāmī*; 361-367; definisi diambil dari Mustafa Salamah, *Atta'sīsu fi Uṣūlil Fiqh*: 392).

penciptaan individu-individu dalam masyarakat dengan bersandar pada tujuan dan kehendak tertentu. Penemuan baru ini dapat terjadi pada tataran material maupun immaterial. Keduanya sangat berpengaruh terhadap suatu komunitas masyarakat. Pertumbuhan penduduk dapat berupa bertambah dan berkurangnya jumlah penduduk. Perubahan yang diakibatkan oleh faktor ini juga bersifat menyeluruh, bisa meliputi tataran norma, struktur, atau fungsi suatu masyarakat dan lain-lain. Faktor ketiga, yaitu kebudayaan secara timbal balik dapat mendorong perubahan pada bentuk dan hubungan sosial kemasyarakatan. Ini terjadi tidak hanya karena kebudayaan asing atau kebudayaan kaum kafir (kaum kefee) yang datang ke dalam negara dan bangsa.

Sosiolog yang lain, Robert M. Z. Cawang memetakan faktor sosial itu juga pada dua kelompok: kelompok intern masyarakat dan kelompok ekstern. Yang termasuk pada kelompok intern adalah penemuan baru, gerakan sosial, dan rekayasa sosial. Yang termasuk kelompok ekstern adalah bertambah dan berkurangnya jumlah penduduk kondisi alam, pengaruh kelompok masyarakat lain, serta kebudayaan asing.[61]

Sedangkan Soerjono Soekanto memahami bahwa penyebab suatu perubahan sosial adalah bertambah atau berkurangnya jumlah penduduk, penemuan-penemuan baru pertentangan (konflik) intern dalam masyarakat. Selain itu, faktor ekstern, yakni berupa sebab-sebab yang berasal dari lingkungan fisik yang ada di sekitar manusia, seperti bencana alam, perubahan musim, dan lain-lain.[62]

Apa yang dikemukakan oleh para sosiolog tentang penyebab perubahan sosial tersebut, menurut Badri Khaeruman, masih bersifat global. Dari pemetaan tersebut, pada dasarnya dapat diidentifikasi menjadi tiga faktor yaitu kependudukan, lingkungan, dan tehnologi.

---

61 Lihat Badri Khaeruman, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, h. 32.

62 Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum* (Cet. XII; Jakarta: Rajawali Pers, 2011), h. 112. Lihat Juga Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar.,* h. 352.

Selain faktor-faktor tersebut, terdapat pula faktor revolusi, peperangan, dan pengaruh kebudayaan asing. Adapun faktor yang mendorong jalannya perubahan sosial, antara lain:

a. Meningkatkan tingkat pendidikan masyarakat
b. Toleransi terhadap pola perilaku yang menyimpang
c. Sistem stratifikasi sosial yang terbuka
d. Penduduk yang heterogen
e. Ketidakpuasan terhadap beberapa bidang kehidupan tertentu

Sedangkan faktor penghambat perubahan sosial, antara lain:

a. Kurangnya hubungan dengan masyarakat lain
b. Perkembangan ilmu pengetahuan yang lamban
c. Sikap masyarakat yang tradisional
d. Adanya kepentingan yang tertanam dengan sangat kuat
e. Rasa takut terjadinya disintegrasi kebudayaan, ideologi, serta prasangka terhadap sesuatu yang baru.[63]

2. Teori Perubahan Hukum Islam dalam Pemikiran Ulama

Dalam konsep Ibnul Qayyim menyebutkan kaidah perubahan fatwa karena adanya perubahan zaman, pelbagai keadaan, adat dan niat.

تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال[٦٤]

Kaidah ini menunjukkan bahwa fatwa sebagai produk pemikiran akan berubah seiring waktu, tempat dan keadaan. Apa yang dipahami ulama dahulu tentang suatu masalah belum tentu serupa dengan kondisi sekarang. Perubahan dan perkembangan hukum didasari dengan keinginan mendatangkan kemaslahatan umat manusia sesuai tujuan akhir syariat. Kemaslahatan umat banyak ditentukan oleh faktor waktu, tempat dan keadaan. Oleh karenanya kemaslahatan

63 Badri Khaeruman, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, h. 34-35

64 Ibnul Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn*, juz 2 (Mesir: Dār al-Kutub al-'Amaliyyah, t.t) h. 11.

dapat berubah bila waktu dan kondisi masyarakat sudah berubah. Apa yang dianggap maslahat dalam waktu tertentu, dalam waktu berikutnya mungkin sudah dianggap tidak maslahat, dan begitulah seterusnya.

Untuk menguatkan kaedah tersebut dikemukakan contoh tentang perubahan hukum dan setiap contoh berkisar pada kondisi-kondisi berikut:

a. Berubahnya nas ditetapkan oleh nas yang lain seperti Rasulullah saw. melarang untuk memotong tangan dalam peperangan. Jadi tidak dilaksanakannya hukuman dalam kondisi peperangan ditetapkan oleh nas lain.
b. Kondisi ketika kemaslahatan yang ditetapkan oleh nas-nas saling bertentangan. Contohnya, meninggalkan nahi mungkar apabila berakibat munculnya kemungkaran yang lebih besar.
c. Kondisi ketika qiyas dipergunakan, yaitu untuk menganalogikan sesuatu dengan hal-hal serupa yang telah ditetapkan oleh nas. Di antaranya adalah nas menetapkan bahwa zakat fitrah dikeluarkan berupa bahan-bahan tertentu seperti gandum, kemudian qiyas terhadap bahan-bahan itu adalah bahan-bahan yang layak menjadi makanan pokok dalam suatu negeri, yang di sana tidak terdapat bahan-bahan yang telah ditentukan oleh nas.
d. Kondisi pengecualian, khususnya disebabkan oleh kelemahan dan keterpaksaan. Contoh thawaf seorang perempuan yang haid adalah sah apabila ia takut ketinggalan teman-teman yang mengantarkannya dalam haji. Padahal, yang dapat dipahami dari sebagian nas, hal tersebut tidak sah dalam hal tersebut.[65]

Kasus-kasus yang membuktikan keniscayaan sebuah perubahan hukum pada dasarnya telah tampak pula jauh sebelum komunitas Islam mangalami perkembangan. Ahmad Zaki Yamani, sebagaimana yang dikutip Badri Khaeruman, menyebutkan bahwa orang pertama yang menetapkan hukum-hukum yang berbeda dengan ketetapan

65 Lihat Ibnul Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn an Rabb al-Ālamīn*., h. 4-15.

atau fatwa hukum adalah Umar bin Khattab. Di antara fatwa atau keputusan Umar tersebut adalah :

a. Mengubah hukum talak/cerai dalam keadaan suami menjatuhkan talak tiga sekaligus, pada satu waktu dan tempat. Pada masa Rasulullah saw., kemudian pada masa Khalifah Abu Bakar r.a., dan masa permulaan pemerintahan Umar, talak itu dianggap talak satu. Kemudian, Ibnul Khaththab r.a. berpendapat bahwa masyarakat telah mempermudah hal itu sebagai talak bain. Hal ini berbeda sekali dengan apa yang berlaku pada masa Rasulullah saw., dan ijma sesudah beliau serta berbeda pula dengan apa yang dapat dipahami dari hukum yang disebutkan dalam al-Qur'an bahwa perceraian itu dua kali (الطلاق مرتان).[66] Dalil inilah yang dijadikan dasar bahwa tindakan cerai itu ada yang lebih dari satu kali dan lebih dari satu tempat. Supaya dapat dianggap sebagai tiga kali, maka talaknya adalah talak bain. Pengambilan pengertian ini dikuatkan oleh pelaksanaan tegas pada zaman Rasulullah saw. dan ijma sesudahnya.
b. Menikah dengan wanita *ahlul kitāb* hukumnya halal menurut al-Qur'an, namun khalifah Umar r.a., dalam masa pemerintahannya, menccgah para sahabat menikahi wanita-wanita *ahlulkitāb* karena khawatir bahwa pernikahan dengan wanita-wanita Islam akan kurang disukai.[67]

Kebijakan hukum yang dilakukan oleh Umar ini, menurut Badri Khaeruman, minimal dipengaruhi oleh 3 faktor penting yaitu; faktor militer, faktor ekonomis, dan faktor demografis.[68]

Selain Umar Bin Khattab, tokoh lain yang mempertegas sisi perubahan hukum yang disebabkan oleh berubahnya keadaan adalah Imam Syafi'i.[69] Perubahan fikih Syafi'i dari yang lama ketika ia masih di Irak, menjadi fikihnya yang baru ketika pindah ke Mesir.

---

66 QS al-Baqarah/2: 229.

67 Lihat Badri Khaeruman, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, h. 40-41.

68 Badri Khaeruman, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, h. 44.

69 Imam Syafi'i lahir pada tahun 150 H dan meninggal pada tahun 204 H. karyanya sangat terkenal *al-Um* (dalam bidang fiqh) dan *al-Risālah* (dalam bidang ushul fiqh). Lebih jauh lihat TM. Hasbi

Pandangan hukumnya itu dikenal dengan sebutan *qaul qadīm* dan *qaul jadīd. Qaul qadīm* adalah pendapat al-Syafi'i yang dikemukakan dan ditulis di Irak, sedangkan *qaul jadīd* adalah pendapat Imam al-Syafi'i yang dikemukakan dan ditulis di Mesir. Di antara yang berpendapat demikian adalah Ahmad Amin, Muhammad Kamil Musa dan Sya'ban Muhammad Ismail.[70]

3. Teori Pembaruan Hukum Keluarga

Khoiruddin Nasution menyebutkan metode yang digunakan pada beberapa negara Muslim dalam melakukan pembaruan hukum keluarga dapat dikelompokkan menjadi empat. Pertama, metode *talfīq* yakni menggabungkan pendapat dua atau lebih mazhab dalam fikih, baik pandangan yang digabungkan antar mazhab populer maupun salah satu di antaranya dari pandangan pribadi tokoh. Kedua, metode *takhayyur*, yakni dengan memilih dan menyeleksi salah satu pandangan imam mazhab yang lebih sesuai dengan kebutuhan. Ketiga, metode *siyāsah syar'iyyah*. Keempat, berusaha menafsirkan kembali teks nash untuk menyesuaikan dengan kebutuhan dan tuntutan modern.[71]

Dalam bukunya yang lain, Khaeruddin Nasution menambahkan bahwa secara umum, teori yang digunakan para intelektual kontemporer dalam melakukan pembaruan hukum perkawinan adalah (1) penafsiran kembali (reinterpretasi nas), (2) *siyāsah al-syar'iyyah*, (3) *maṣlaḥah mursalah*, (4) *takhyīr* dan (5) *talfīq*. Sedangkan dalam persoalan perceraian digunakan tiga teori hukum, yaitu *semi-tematik*, *maṣlaḥah mursalah* dan *siyāsah syar'iyyah*. Teori semi-tematik digunakan untuk menemukan prinsip perceraian.

---

ash-Shiddqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab* (Cet. I; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997), h. 479-515.

70 Lihat Badri Khaeruman, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*, h. 43. Lihat juga TM. Hasbi Ash-Shiddiqy, *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), h. 236.

71 Prof. Dr. HM. Atho Mudzhar dan Khoiruddin Nasution *et. all*, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), h. 3-4

Sementara teori maslahah untuk menetapkan aturan bahwa perceraian harus di pengadilan. Dan *siyāsah syar'iyyah* digunakan untuk menetapkan bahwa seseorang harus patuh pada aturan yang ditetapkan pemerintah, yang salah satu di antaranya adalah perceraian harus di pengadilan.[72]

Menurut Tahir Mahmood, pada dasarnya reformasi hukum itu terdiri atas dua macam:[73]*Pertama, Intra-doctrinal reform,* yaitu reformasi hukum keluarga Islam yang dilakukan dengan menggabungkan pendapat dari beberapa mazhab atau mengambil pendapat lain selain dari mazhab utama yang dianut.[74] *Kedua, Extra-doctrinal reform*, yaitu pembaruan hukum dengan cara memberikan penafsiran yang sama sekali baru terhadap nas yang ada.[75]

Sedangkan tawaran metodologis yang mutakhir dalam pembaruan hukum keluarga kontemporer di Indonesia, dapat dilihat teori Khoiruddin Nasution yang menawarkan pada 3 metode; yaitu; metode tematik dan holistik, dan kombinasi tematik dan holistik. Selain itu, Asni menawarkan konsep metodologis yang menggabungkan metode integratif-holistik dengan paradigma *Teo-Antroposentris*. Metode integratif-holistik adalah pengintegrasian

---

72 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, h.283- 284.

73 Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, h. 267-269. Lihat juga Atho Mudzhar dan Khairuddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, h. 207-208.

74 Misalnya Turki penganut mazhab Hanafi akan tetapi undang-undang tentang hak-hak keluarga Turki tahun 1917 juga mengandung elemen-elemen dari mazhab lain. Demikianpula dengan Mesir yang menganut mazhab Syafi'i, tetapi undang-undang hukum keluarganya mengandung unsur-unsur pendapat mazhab lain. Di negara-negara Afrika penganut mazhab Maliki, undang-undang tentang hukum keluarga di sana juga mengandung unsur mazhab lain. Apalagi Irak, undang-undang hukum keluarga di situ jelas sekali mengandung unsur Sunni dan Syi'ah. Kompromi antar mazhab ini menjadi salah satu cara pembaruan hukum keluarga Islam. Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World.*, h. 268.

75 Misalnya pelarangan poligami di Tunisia termasuk contoh penerapan hukum keluarga yang berasal dari penafsiran baru terhadap nas tentang poligami dan bukan penyimpangan dari hukum Islam. Lihat Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, h. 269. Lihat juga Atho Mudzhar dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, h. 208

analisis teks dan analisis realitas dalam kerangka *maqāṣid al-syarīah* serta keterkaitannya dengan prinsip-prinsip atau ajaran-ajaran Islam yang lain seperti dimensi akidah dan akhlak. Sedangkan paradigma *teo-antroposentris* didasarkan atas keberadaan hukum Islam yang meliputi dimensi ilahiah dan insaniah, yakni aturan-aturan yang bersumber atau berdasar pada wahyu yang ditegakkan untuk kepentingan manusia sehingga menuntut pula keterlibatan pemikiran dalam proses-proses perumusan dan penerapannya.[76]

Dari segi metodologis, MUI telah mengeluarkan pedoman baru mengenai dasar-dasar dan prosedur penetapan fatwa. Pedoman ini merupan hasil ijtima Ulama Komisi fatwa se-Indonesia tertanggal 16 Desember 2003.[77] Dalam Bab II yang memuat dasar umum dan sifat fatwa pada poin 1 disebutkan:"penetapan fatwa didasarkan pada al-Qur'an, Sunah (hadis), ijma', dan qiyas serta dalil lain yang *mu'tabar*".[78] Dan pada bab III tentang metode penetapan fatwa pada poin 1 disebutkan :

> sebelum fatwa ditetapkan hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam mazhab dan Ulama yang mu'tabar tentang masalah yang akan difatwakan tersebut, secara seksama berikut dalil-dalilnya.[79]

Selanjutnya pada poin 3 disebutkan:

> dalam masalah yang terjadi *khilāfiyah* di kalangan mazhab, maka (a) penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat Ulama mazhab melalui

---

76 Hj. Asni, MHI, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia; Telaah Epistemologis Kedudukan Perempuan dalam Hukum Keluarga*, h. 287-288.

77 Pedoman ini merupakan pembaruan terhadap pedoman penetapan fatwa yang ditetapkan berdasarkan SK Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Nomor : U-596/MUI/X/1997 tanggal 2 Oktober 1997 sebagai penyempurnaan dari pedoman berdasarkan keputusan Sidang Pengurus Paripurna Majelis Ulama Indonesia Tanggal 7 Jumadil Awal 1406 H/18 Januari 1986 M. Lihat K.H. Ma'ruf Amin, dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, h. 4.

78 KH. Ma'ruf Amin, dkk, *Himpunan fatwa MUI sejak 1975*, h. 5. Dasar ini telah ditetapkan sebelumnya oleh Komisi Fatwa MUI pada tanggal 12 April 2001. Lihat lampiran Himpunan Fatwa Ulama, h. 940.

79 KH. Ma'ruf Amin, dkk, *Himpunan fatwa MUI sejak 1975*, h. 5.

metode *al-jam'u wa al-taufīq*; dan (b) jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil tarjih melalui metode *muqāranah* dengan menggunakan kaidah-kaidah ushul fikih *muqāran*".[80]

Dan poin 4 dan 5 dinyatakan:

> (4) dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil ijtihad (kolektif) melalui metode *bayāni, ta'līlī* (*qiyāsi, istiḥsānī, ilḥāqī*), *istiṣlāhī*, dan *sadd al-żarī'ah*. (5) penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum (*maṣāliḥ 'āmmah*) dan *maqāṣid al-syarī'ah*.[81]

Dasar-dasar penetapan fatwa atau disebut dengan metode istinbat hukum yang digunakan oleh MUI, menurut M. Shuhufi, tidak berbeda jauh dengan metode istinbat hukum yang digunakan oleh para ulama salaf. Sikap akomodatif yang digunakan dalam penetapan fatwa MUI ini adalah perlunya memikirkan kemaslahatan umat ketika menetapkan fatwa.[82]

Meskipun dasar tersebut menjadi pedoman dalam menetapkan fatwa akan tetapi faktor struktur sosial dan pola budaya serta orientasi organisasi akan mempengaruhi produk pemikiran hukum. Oleh karena itu, secara implementatif, akan selalu tampak pembaruan baik aspek usul fikih (metodologis) maupun fikih (hukumnya).

Berdasarkan beberapa konsep teoritis yang dikemukakan di atas maka dibutuhkan alur pikir dalam menyelesaikan permasalahan dalam studi ini. Sebagaimana diketahui, Cik Hasan Bisri telah merumuskan model kerangka berpikir dalam penelitian fatwa organisasi kemasyarakatan. Dengan mendasarkan pada tiga hasil penelitian tentang fatwa keagamaan, ia menyimpulkan bahwa ketiga

---

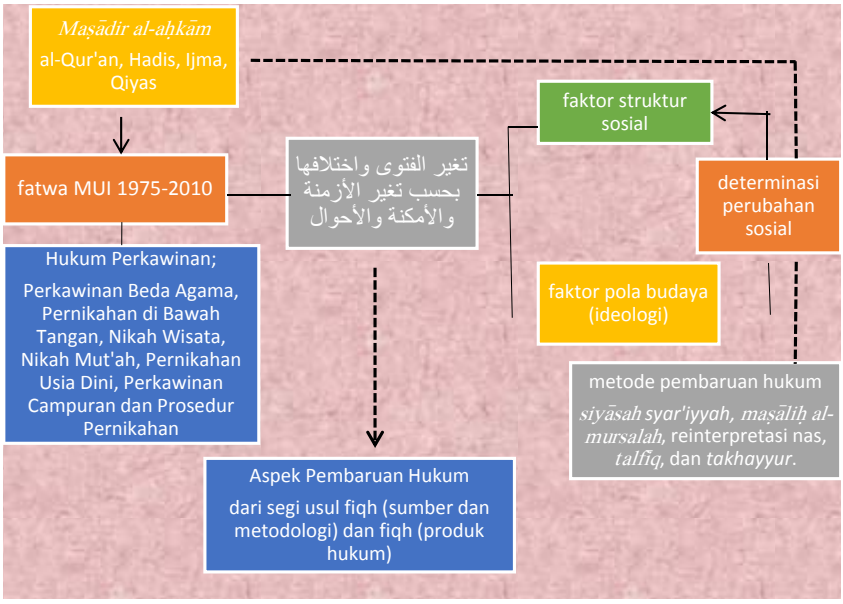
80 KH. Ma'ruf Amin, dkk, *Himpunan fatwa MUI sejak 1975*, h. 6.

81 KH. Ma'ruf Amin, dkk, *Himpunan fatwa MUI sejak 1975*.

82 M. Shuhufi, "Metode Ijtihad lembaga-lembaga Fatwa (Studi Kritis terhadap Implementasi Metodologi Fatwa Keagamaan di Indonesia)", h. 195.

penelitian tersebut berpangkal dari kerangka berpikir makro yang sama. Kerangka pikir tersebut terdiri atas sembilan komponen, yaitu: (1) sumber hukum (*maṣādir aḥkām*); (2) determinasi perubahan; (3) cara berpikir yang digunakan; (4) metode *istinbāṭ al-aḥkām*; (5) produk pemikiran fuqaha sebagaimana tersebar dalam berbagai kitab fikih dan mencerminkan aliran pemikiran; (6) orientasi organisasi yang memiliki hirarki secara nasional, (7) perubahan sosial yang mencakup struktur sosial dan pola budaya masyarakat; (8) dan (9) produk fatwa organisasi yang menjadi fokus penelitian.[83]

Dengan berdasarkan model kerangka fikir tersebut maka dalam tulisan ini akan diformulasikan alur fikir dalam penelitian ini sebagaimana berikut ini:



83 Menurut Cik Hasan Bisri, kesembilan komponen tersebut mencover beberapa laporan penelitian yang menfokuskan pada fatwa ulama organisasi keagamaan. Dalam penelitian Atho Mudhzar dapat dideskripsikan dan dijelaskan tentang variasi hubungan produk fatwa MUI dengan *maṣādir al-aḥkām*, orientasi organisasi, produk pemikiran fuqaha (imam mazhab), perubahan struktur masyarakat, dan pola budaya masyarakat. Misalnya, fatwa tentang penggunaan spiral atau Intera Uterine Devices (IUD) sebagai alat kontrasepsi dalam pelaksanaan keluarga berencana (sebagai produk determinasi perubahan biologis), berhubungan timbal balik dengan penurunan tingkat pertumbuhan penduduk dan struktur umur dan penerapan "ideologi" Norma Keluarga Kecil Bahagia dan Sejahtera (NKKBS). Lihat Cik Hasan Bisri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*, h. 231-231.

Skema di atas menunjukkan bahwa fatwa MUI mengenai hukum perkawinan menjadi fokus dengan menganalisis tidak hanya dari aspek sumber-sumber dan metodologi yang digunakan sebagaimana yang tampak pada prosedur penetapan fatwa dan *maṣādir aḥkām* yang digunakan komisi fatwa tetapi juga menelaah aspek pembaruan dari segi usul fikih dan fikihnya dengan berlandaskan pada teori perubahan hukum dari Ibnul Qayyim.

Oleh karena fokus kajian dalam studi ini pada literatur yang berisi tentang fatwa-fatwa MUI dan data atau bahan-bahan lainnya bersumber dari kepustakaan seperti buku-buku, ensiklopedi, jurnal, majalah, surat kabar dan lain-lain maka jenis penelitian ini masuk dalam kategori penelitian kepustakaan (*library research*). Sedangkan sumber datanya terdiri atas (1) Sumber primer, yaitu; data yang bersumber dari dokumen-dokumen hasil fatwa MUI berupa kumpulan fatwa MUI baik dalam bentuk buku maupun lainnya seperti manuskrip, jurnal, makalah, CD dan website, (2) Sumber sekunder, yaitu; bahan pustaka yang mengkaji dan merujuk dari sumber data primer seperti karya M. Atho Mudzhar, sumber sekunder ini dapat pula berupa buku-buku dan hasil penelitian yang mengkaji tentang pembaruan hukum keluarga di Indonesia seperti karya Khoiruddin Nasution yang mengkaji aspek-aspek pembaruan hukum perkawinan dari segi keberanjakannya kitab-kitab fikih klasik dalam perundang-undangan serta karya Asni yang mengkaji sisi epistemologi pembaruan hukum keluarga di Indonesia. Dari sumber-sumber sekunder ini diharapkan mampu memberikan informasi tambahan untuk tercapainya kesempurnaan penelitian, dan (3) sumber tersier, yaitu karya-karya yang mengkaji penelitian hukum Islam dan fatwa secara umum yang kurang mengaitkan secara langsung dengan fatwa MUI seperti Cik Hasan Bisri yang mengkaji model-model penelitian fikih, Dede Rosyada yang mengkaji lembaga fatwa Dewan Hisbah Persis, Rifyal Ka'bah yang mengkaji lembaga fatwa Baḥṡul Masāil NU dan Majelis Tarjīḥ Muhammadiyah dan lain-lain.

Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan normatif karena objek materialnya adalah produk pemikiran hukum Islam berupa hasil-hasil fatwa yang dikeluarkan oleh komisi fatwa MUI mengenai hukum keluarga. Selain itu, penelitian ini juga menggunakan pendekatan *sosiologis-historis*. Secara sosiologis, fatwa ini lahir tidak lepas dari pengaruh sosial budaya yang mengitarinya. Dan secara historis, fatwa ini dikeluarkan selama rentan waktu yang cukup panjang dan telah melewati beberapa dasawarsa sehingga diperlukan pendekatan sejarah untuk melihat perubahan yang terjadi dalam merumuskan fatwa. Oleh karena itu, diketahui aspek pembaruan yang diakibatkan oleh perubahan sosial masyarakatnya. Dengan demikian, pendekatan *sosio-historis* berupaya mengkaji pengaruh konteks sosial masyarakat terhadap fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh MUI.

Sesuai dengan jenis penelitian ini, *library research*, data yang dibutuhkan di ambil dari sumber-sumber tertulis seperti buku-buku, ensiklopedi, majalah, surat kabar dan media internet. Data ini dikumpulkan dengan menggunakan beberapa langkah sebagai berikut: *Pertama,* menghimpun buku atau tulisan yang memuat tentang kumpulan fatwa-fatwa MUI dan beberapa fatwa yang tersebar dalam karya-karya sebelumnya. *Kedua,* melacak kitab-kitab fikih yang berisi pandangan para ulama mengenai perkawinan, perceraian, kewarisan dan perwalian. *Ketiga*, mengklasifikasi fatwa-fatwa yang berkaitan dengan perkawinan, perceraian, kewarisan, perwalian dan mengurutkan fatwa-fatwa tersebut berdasarkan tahunnya.

Data yang terkumpul akan diolah dan ditelaah mana yang relevan dengan fokus penelitian. Oleh karena penelitian ini menfokuskan pada fatwa keagamaan dan menganalisis isi fatwa tersebut dari aspek fikih maupun usul fikih maka tehnik yang digunakan adalah metode analisis isi (*content analysis*)[84] dan komparatif, yakni menganalisis

84 Metode ini merupakan metode penelitrian yang dikembangkan dalam bidang komunikasi, diarahkan untuk merumuskan kesimpulan umum dari teks yang dimuat media massa, terutama

isi fatwa MUI dan kitab fikih tradisional berupa pandangan para ulama klasik yang kemudian dibandingkan untuk melihat aspek pembaruan fatwa tersebut terutama keberanjakannya dari kitab fikih. Dan langkah-langkah yang digunakan dalam menganalisis data: *Pertama,* Menelaah fatwa-fatwa MUI secara kronologis dan runtut agar dipahami aspek sosio-historis yang mempengaruhi lahirnya fatwa tersebut. *Kedua*, menganalisis fatwa tersebut baik dari aspek hukumnya maupun metodologinya dan selanjutnya dianalisis aspek pembaruannya dengan mengkomparasikan dengan pandangan para ulama klasik yang termaktub dalam kitab-kitab fikih. *Ketiga*, Menyimpulkan aspek pembaruan hukum keluarga terutama keberanjakannya dari kitab-kitab fikih klasik.

surat kabar. Itulah sebabnya, metode ini merupakan salah satu metode penelitian kuantitatif. Akan tetapi, menurut Cik Hasan Bisri, ia juga dapat diadaptasi untuk digunakan dalam penelitian kualitatif. Misalnya, penelitian terhadap sejumlah teks (ayat al-Qur'an, hadis, dan pemikiran ulama). Demikian pula, metode ini dapat juga digunakan bagi penelitian teks peraturan perundang-undangan dan putusan pengadilan yang telah memperoleh kekuatan hukum yang tetap (yurisprudensi), yang dikenal dengan analisis yurisprudensi serta pemikiran ulama berupa fatwa. Lihat Cik Hasan Bisri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*, h. 287-289.

BAB II

PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM: POTENSI DAN BATAS-BATASNYA

A. Batas-batas Pembaruan Hukum

1. Pengertian Pembaruan

Istilah pembaruan sering dipadankan dengan kata modern. Kata ini banyak digunakan dalam arti perubahan-perubahan yang disebabkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan tekhnologi. Banyak pengkaji Islam menggunakan istilah modern.[1]Selain kata modern, sering juga digunakan dalam bahasa Indonesia dengan istilah modernisasi, dan modernisme.

Modernisme dalam masyarakat Barat mengandung arti pikiran, aliran, gerakan dan usaha untuk mengubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama, dan sebagainya, untuk disesuaikan dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan tekhnologi modern.[2]

Menurut Harun Nasution, sejak para orientalis mengadakan studi tentang Islam dan umat Islam serta mempelajari perkembangan modern dalam Islam, para intelektual Islam di dunia islam mulai pula memusatkan perhatian pada studi ini dan kata modernisme

---

1 Lihat misalnya, *Modern Trend in Islam* yang disusun oleh HAR Gibb pada tahun 1946, *Modern Islam in India*, ditulis W.C. Smith pada tahun 1933, *Islam and Modernism in Egypt,* dikarang oleh C.C. Adams pada tahun 1943. Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah pemikiran dan Gerakan* (Cet. XIII; Jakarta: PT Bulan Bintang, 2001), h. 4

2 Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, h. 3

pun mulai diterjemahkan ke dalam bahasa yang dipakai dalam Islam seperti *al-tajdīd* dalam istilah Arab dan *pembaruan* dalam bahasa Indonesia.

Kata modernisme dianggap mengandung arti negatif di samping positif, sehingga digunakan istilah pembaruan.[3]

2. Pembaruan dalam Islam

Pembaruan dalam Islam memiliki tujuan untuk menyesuaikan ajaran-ajaran yang terdapat dalam agama dengan ilmu pengetahuan dan falsafat modern. Meskipun memiliki kesamaan tujuan modernisasi dalam hidup keagamaan di barat seperti Katolik dan Protestan akan tetapi pembaruan ajaran dalam Islam memiliki pembatasan wilayah ajaran yang dapat mengalami perubahan atau pembaruan.

Menurut Harun Nasution, Islam memiliki ajaran yang bersifat mutlak dan tidak mutlak. Ajaran yang bersifat mutlak masuk dalam wilayah yang tidak dapat mengalami perubahan atau pembaruan. Sedangkan ajaran yang bersifat tidak mutlak masuk dalam wilayah ajaran yang dapat mengalami perubahan atau pembaruan, yaitu berupa penafsiran atau interpretasi dari ajaran-ajaran yang bersifat mutlak. Dengan lain kata pembaruan mengenai ajaran-ajaran yang bersifat mutlak tak dapat diadakan. Pembaruan dapat dilakukan mengenai interpretasi atau penafsiran dalam aspek-aspek teologi, hukum, politik dan seterusnya dan mengenai lembaga-lembaga.[4]

Dalam tradisi ilmu ushul fiqh, konsep pembaruan banyak dikaitkan pada persolan hukum yang bersifat *qaṭ'ī* dan *ẓannī*.[5] Ke*qaṭ'ī*an sebuah nas dapat dilihat dari 2 aspek; Pertama, *qaṭ'ī al-ṡubūt* atau *al-wurūd*. Aspek ini berkaitan dengan otentisitas, validitas, dan otoritas sumber datangnya. Jika nas datang dari sumber yang

---

3 Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah pemikiran dan Gerakan,* h. 4

4 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek* (Cet. I; Jakarta: UI-Press, 2002), h. 92.

5 *Qaṭ'ī* dan *Ẓannī* berasal dari bahasa Arab: **قطع** yang berarti putus, pasti, diam; **ظن** yang berarti perkiraan, sangkaan (antara benar dan salah). Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia,* h. 947 dan 1219.

valid, otentik, dan otoritatif maka nas itu disebut *qaṭ'ī al-wurūd*. Jika tidak memenuhi persyaratan tersebut, nas itu disebut *ẓannī al-wurūd*.[6] Menurut Quraisy Shihab, semua ulama mengakui al-Qur'an *qaṭ'ī al-ṡubūt*. Artinya, bahwa seluruh ayat-ayat yang terhimpun di dalam nya bersumber secara pasti dari Allah swt. atau Rasulullah saw. yang dapat dibuktikan dari segi penyampaian atau periwayatan. Umat Islam menyakini sepenuhnya bahwa al-Qur'an itu benar-benar datang dari Allah swt. Adapun hadis-hadis Rasulullah yang bersifat *qaṭ'ī al-ṡubūt* ini adalah hadis-hadis mutawatir (yang diriwayatkan oleh, dari, dan kepada orang banyak yang patut diduga kuat bahwa tidak mungkin mereka sepakat berdusta terhadap apa yang mereka riwayatkan).[7]

Kedua, *qaṭ'ī al-dalālah.* Aspek ini berkaitan dengan *dalālah*nya (*meaning*-nya) atau penunjukkan suatu lafaz terhadap maknanya. Jika penunjukkan maknanya jelas, tegas, dan definitif, maka nas itu disebut *qaṭ'ī al-dalālah*. Sedangkan nas yang masih memerlukan takwil atau memiliki beberapa kemungkinan makna lain maka nas itu disebut *ẓannī al-dalālah*.

Abdul Wahhab Khallaf mendefinisikan *qaṭ'ī al-dalālah* adalah nas-nas yang menunjukkan adanya makna tertentu yang harus dipahami dari teks (ayat atau hadis); tidak mengandung kemungkinan takwil (pengalihan dari makna asal kepada makna lain) serta tidak ada tempat atau peluang untuk memahami makna lain selain makna yang ditunjukkan teks.[8] Abu al-Ainain (Guru Besar Usul Fikih dari Mesir) mengatakan bahwa *qaṭ'ī* adalah sesuatu yang menunjuk kepada hukum tertentu dan tidak mengandung kemungkinan makna lain.[9] Wahbah al-Zuhailiy mengemukakan bahwa *qaṭ'ī al-dalālah*

---

6 Badri Khaeruman, , *Hukum Islam dan Perubahan Sosial* , h. 55.

7 Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*., h. 137, juga Alimin Mesra, *Ulūmul Qur'ān* (Jakarta: PSW UIN Jakarta, 2005), h. 123. Juga Qaṭ'ī dan Ẓannī, dalam *Ensiklopedi Hukum Islam*, h. 1454.

8 Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh,* terj. Masdar Helmy (Cet. I; Bandung: Gema Risalah Press, 1996), h. 62.

9 Abdul Azis Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, h 1454.

adalah lafaz yang dapat dipahami maknanya secara jelas dan hanya mengandung pengertian tunggal.[10] Dalam karya Syuhudi Ismail disebutkan bahwa term *qaṭ'ī* terkadang disinonimkan dengan *darūrī*, *yaqīn*, absolut, dan mutlak. Sedangkan term *ẓannī* disinonimkan dengan *naẓarī*, relatif, dan nisbi. Adapun *al-dalālah* berasal dari kata *dalla-yadullu-dalālah* berarti petunjuk.[11] Berdasarkan pengertian dan konsep atau definisi yang telah dikemukakan di atas maka dapat disederhanakan bahwa *qaṭ'ī al-dalālah* adalah petunjuk yang pasti dan jelas, sedangkan *ẓanni al-dalālah* adalah petunjuk yang masih berupa dugaan, asumsi, hipotesis, atau masih samar sehingga sangat memungkinkan timbulnya pengertian dan makna lain. Dengan demikian, pembaruan hukum Islam hanya dapat dilakukan pada wilayah ayat-ayat yang bersifat *ẓannī*. Wilayah nas/ayat yang bersifat zanniah menjadi sasaran mujtahid dalam mengembangkan hukum Islam.

3. Pembaruan Hukum Islam

Pembaruan hukum Islam merupakan proses ijtihad untuk menetapkan ketentuan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan tehnologi modern, apakah menetapkan hukum pada masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya atau menetapkan hukum baru untuk menggantikan ketentuan hukum lama yang tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia masa kini. Ketentuan hukum di sini adalah ketentuan hukum Islam kategori fikih yang merupakan hasil ijtihad para ulama, bukan ketentuan hukum Islam kategori syariat.[12]

---

10 Lihat Badri Khaeruman, *Hukum Islam dan Perubahan Sosial* , h. 57.

11 Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1993), h. 93.

12 Dalam beberapa literatur, istilah syariat dan fikih memiliki makna atau pengertian yang berbeda. Syamsul Anwar menyebutkan makna syariah mengandung dua pengertian, yaitu dalam arti luas dan dalam arti sempit. Dalam arti luas berarti keseluruhan norma agama Islam yang meliputi baik aspek doktrinal maupun aspek praktis. Dalam arti sempit syariah merujuk kepada aspek praktis dari ajaran Islam, yakni norma-norma yang mengatur tingkah laku konkret manusia seperti ibadah, nikah, berjual beli, berperkara di pengadilan, menyelenggarakan negara dan seterusnya.

Menurut Abdul Mannan, pembaruan hukum Islam dapat diartikan sebagai upaya dan perbuatan melalui proses tertentu dengan penuh kesungguhan oleh pihak-pihak yang memiliki kompetensi dan otoritas dalam pengembangan hukum Islam (mujtahid), melalui cara-cara yang telah ditentukan berdasarkan kaidah-kaidah istinbat hukum, agar hukum Islam dapat disesuaikan dengan perkembangan zaman.[13]

Pentingnya melakukan pembaruan hukum dikarenakan perubahan sosial-budaya yang disebabkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan tekhnologi. Kemajuan tersebut telah melahirkan permasalahan-permasalahan baru dalam hukum. Menurut Yusuf al-Qardhawi, setiap zaman memiliki problematika, konteks realitas dan berbagai kebutuhan yang memunculkan permasalahan-permaslahan baru. Ada juga peristiwa atau persoalan lama yang terjadi dalam kondisi dan sifat yang dapat mengubah tabiat, bentuk dan pengaruhnya. Kadang-kadang hukum atau fatwa yang ditetapkan oleh ulama-ulama terdahulu tidak relevan lagi sehingga fatwa tersebut harus direvisi karena berubahnya masa, tempat, adat istiadat, dan kondisi. Jika ulama-ulama duhulu saja telah menetapkan bahwa fatwa dapat berubah karena berubahnya zaman.[14]

Sedangkan fikih mengandung arti ilmu hukum dan hukum itu sendiri. Dalam arti sebagai ilmu hukum, fikih didefinisikan sebagai ilmu yang mengkaji hukum-hukum (norma-norma) syariah menyangkut tingkah laku manusia yang bersumber dari dalil-dalil partikular. Dan dalam arti hukum itu sendiri diartikan sebagai kumpulan hukum-hukum syar'i mengenai tingkah laku manusia yang ditetapkan melalui al-Qur'an, penjelasan Nabi saw. ijmak umat Islam dan ijtihad para ahli hukum. Sedangkan makna secara terminologis, Abdul Wahhab Khalaf mendefinisikan fikih dengan pengetahuan tentang hukum-hukum syara' mengenai perbuatan manusia yang diperoleh dari dalil-dalil terperinci. Syamsul Anwar, Epistemologi Hukum Islam dalam al-Mustaṣfā' Min 'Ilm al-Uṣūl Karya al-Gazzālī (450-505 H/1058-1111 M), *Disertasi* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000), h. 121-122. Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Usul al-Fiqh,* h. 11. Lihat Jasser Audah, *Maqāṣid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach* (United Kingdom: The International Institute of Islamic Thought, 2007), h. 56-57.

13 Abdul Manan, *Aspek-Aspek Pengubah Hukum* (Cet. III; Jakarta: Kencana Prenada Media, 2005), h. 225. Lihat juga Asni, *Pembaruan Hukum Islam*, h. 42.

14 M. Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihād al-Mu'Āṣir bain al-idhibat wa al-Infirāt* (Ttp:Dār al-Tauzi wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994), h. 5.

Gerakan mendobrak taklid dan menghidupkan kembali ijtihad untuk mengembangkan hukum Islam disebut pembaruan hukum Islam, sebab ia berusaha menetapkan ketentuan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru itu mengandung dua unsur, yaitu:

a. Menetapkan hukum terhadap masalah baru yang belum ada ketentuan hukumnya, seperti masalah bayi tabung.
b. Menetapkan atau mencari ketentuan hukum baru bagi suatu masalah yang sudah ada ketentuan hukumnya tetapi tidak sesuai lagi dengan keadaan dan kemaslahatan manusia masa kini.[15] Untuk itu perlu ditetapkan ketentuan hukum baru yang lebih mampu merealisasikan kemaslahatan umat yang merupakan tujuan syariat dengan mempertimbangkan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan tekhnologi modern.[16] Contohnya ketentuan hukum Islam mengenai pemimpin wanita. Ijtihad ulama sekarang telah membolehkan wanita menjadi pemimpin atau kepala negara, padahal ijtihad lama menetapkan bahwa wanita tidak boleh menjadi pemimpin atau kepala negara.[17]

Pembaruan dapat terjadi dalam 3 bentuk/ keadaan:

---

15 Yang dimaksud dengan tidak sesuai dengan keadaan dan kemaslahatan manusia saat ini adalah ketentuan hukum lama yang merupakan hasil ijtihad para ulama terdahulu sudah tidak mampu lagi direalisasikan karena kebutuhan dan kemaslahatan masyarakat masa kini.

16 Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 113. Lihat Prof. Dr. H. Mustofa, SH, M. Si, dkk, *Hukum Islam Kontemporer* (Cet. I: Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 55.

17 Hasil ijtihad ulama dulu tentang ini dapat dipahami dari pandangan mayoritas ulama yang mensyaratkan pemimpin negara itu harus laki-laki dengan berdasar pada QS al-Nisā'/4: 34 dan HR. Bukhari dari Abu Bakrah. Imam al-Ṭabarī berpendapat perempuan hanya boleh memimpin dalam masalah peradilan. Demikian pula Imam Abu Hanifah membolehkan perempuan menjadi hakim dalam masalah peradilan yang berkenaan dengan finansial. Lihat Farid Abdul Khaliq, *Fikih Politik Islam*, terj. Faturrahman A. Hamid, Lc, Fī al-Fiqh al-Siyāsiỹ al-Islāmiỹ Mabādi' Dustūriyyah asy-Syūrā' al-'Adl al-Musāwā (Cet. I; Jakarta: Amzah, 2005), h. 122. Abul A'la al-Maudūdī, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*, terj. Drs. Asep Hikmat, The Islamic Law and Constitution (Cet. IV; Bandung : Mizan, 1995), h. 267.

a. Apabila ijtihad lama itu adalah salah satu dari sekian kejadian yang dikandung oleh suatu teks al-Qur'an dan hadis. Dalam keadaan demikian, pembaruan dilakukan dengan mengangkat pula kejadian yang lain yang terkandung dalam ayat atau hadis tersebut. Contoh, dalam masalah zakat yang ketentuannya telah ditetapkan oleh jumhur ulama bahwa ada 7 macam kekayaan yang wajib dizakati, yaitu; emas dan perak, tanam-tanaman, buah-buahan, barang dagangan, binatang ternak, barang tambang, dan barang peninggalan kuno (barang terpendam).[18] Dan pendapat yang menetapkan penghasilan yang datang dari jasa dikenakan zakat merupakan pengembangan makna dari teks/nas yang dijadikan dasar oleh jumhur ulama.[19]

b. Apabila hasil ijtihad lama didasarkan atas *'urf* setempat, dan bila *'urf* itu sudah berubah maka untuk ijtihad lama itupun dapat diubah dengan menetapkan hasil ijtihad baru yang didasarkan kepada *'urf* setempat yang telah berubah itu. Contohnya hasil ijtihad mengenai kepala negara wanita. Hasil ijtihad ulama terdahulu menetapkan wanita tidak boleh menjadi kepala negara sesuai dengan *'urf* masyarakat Islam masa itu yang tidak bisa menerima wanita sebagai kepala negara. Dengan berkembangnya paham emansipasi wanita, *'urf* masyarakat Islam sekarang sudah berubah, mereka sudah dapat menerima wanita sebagai kepala negara. Hasil ijtihad ulamapun sudah berubah dan sudah menetapkan bahwa wanita boleh menjadi kepala negara.

c. Apabila hasil ijtihad lama ditetapkan dengan qiyas maka pembaruan dapat dilakukan dengan meninjau kembali hasil-hasil ijtihad atau ketentuan hukum yang ditetapkan oleh qiyas dan metode istinbat hukum yang lain. Contohnya hasil ijtihad

18 Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah*, jilid 2, h. 64.

19 Lihat QS al-Baqarah /2: 266: من طيبات ما كسبتم ومماأخرجنالكم من الأرض (nafkahkanlah di jalan Allah sebagian dari hasil usahamu yang baik-baik dan sebagian dari apa yang Kami keluarkan dari bumi untuk kamu).

tentang larangan masuk mesjid bagi orang haid yang diqiyaskan kepada orang junub (orang yang mandi besar) karena sama-sama hadas besar. Ada ulama yang merasa qiyas di atas kurang tepat karena ada unsur lain yang membedakan haid dengan junub meskipun keduanya sama-sama hadas besar.[20]

Dari konsep tersebut di atas maka dapat dipastikan bahwa hukum dapat diperbarui selama pintu ijtihad selalu terbuka. Meskipun masih dalam kontroversi mengenai kapan pintu ijtihad tertutup[21] akan tetapi dampak dari tertutupnya ijtihad telah menyebabkan umat Islam semakin malas untuk berpikir dan pasrah dengan mengikuti berbagai mazhab yang telah ada karena mereka menilai bahwa ijtihad bukan aktivitas yang mudah dilakukan dan apa yang dibakukan dalam kitab-kitab fikih sudah lengkap dan tidak perlu diperbarui lagi. Hal ini pula di antaranya yang menjadi argumentasi kelompok yang berpendapat bahwa pintu ijtihad telah tertutup, H. Mustafa mengutip bahwa ada 4 alasan mengapa pintu ijtihad tertutup, yaitu:

a. Hukum Islam dalam bidang ibadah, muamalah, munakahat, jinayat, dan sebagainya dianggap sudah lengkap dan dibukukan secara rinci dan rapi. Oleh karena itu, ijtihad dalam hal ini tidak diperlukan lagi.
b. Mayoritas kaum sunni hanya mengakui mazhab empat. Karena itu, penganut Ahlu al-Sunnah hendaknya memilih salah satu dari mazhab empat dan tidak boleh pindah mazhab.
c. Membuka pintu ijtihad, selain sesuatu yang percuma dan membuang-buang waktu, hasilnya akan berkisar pada hukum

20 Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaruan Hukum Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), h. 114-115. Prof. Dr.H. Mustofa, SH, M. Si. *Hukum Islam Kontemporer* (Cet. I; Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 56-57

21 Mengenai kontroversi ijtihad telah tertutup dapat dilihat tulisan Wael B. Khallaq, Was the Gate of Ijtihad Closed?. Dalam tulisan ini, Hallaq mengemukakan secara kronologis sejarah perkembangan hukum Islam hingga berkesimpulan bahwa pintu ijtihad dalam yurisprudensi Islam tidak pernah tertutup. Lihat Wael B. Hallaq, Was the Gate of Ijtihad Closed?, dalam *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam* (USA: Ashgate, 2000), h. 4.

yang terdiri atas kumpulan pendapat dua mazhab atau lebih yang dikenal dengan istilah *talfīq* yang kebolehannya masih diperselisihkan oleh kalangan ulama ushul; hukum yang telah dikeluarkan oleh salah satu mazhab empat, berarti ijtihad itu hanyalah *taḥṣīl al-ḥāṣil*, hukum yang sesuai dengan salah satu mazhab di luar mazhab empat tidak dianggap sah oleh mayoritas ulama Ahlu al-Sunnah; hukum yang tidak seorang pun membenarkannya yang pada hakikatnya sama dengan menentang ijmak.

d. Kenyataan sejarah menunjukkan bahwa sejak awal abad keempat Hijriyah sampai saat ini, tidak seorang pun berani menonjolkan dirinya atau ditonjolkan oleh pengikutnya sebagai mujtahid *muṭlaq mustaqil*. Hal ini menunjukkan bahwa syarat-syarat berijtihad itu memang sangat sulit, sehingga dapat dikatakan tidak mungkin lagi untuk saat sekarang.[22]

Dampak dari pandangan pintu ijtihad tertutup telah menjadikan umat Islam semakin terpuruk dan tertinggal jauh dari peradaban Barat. Oleh karena itu banyak pembaru dari pemikir-pemikir Islam bermunculan pada periode modern seperti al-Tahtawi, Muhammad Abduh dan lain-lain.Menurut Muhammad Abduh, sikap taklid harus dihapuskan dan ijtihad dihidupkan kembali.[23] Sebagian ulama yang dipelopori oleh Imam al-Syaukani menyatakan bahwa ijtihad masih terbuka dengan beberapa alasan sebagai berikut:

a. Menutup pintu ijtihad berarti menjadikan hukum Islam yang dinamis menjadi kaku dan beku, sehingga Islam suatu saat akan ditinggalkan oleh cepatnya perubahan zaman. Sebab banyak kasus baru yang hukumnya belum dijelaskan oleh al-Qur'an dan al-Sunnah, dan juga belum dibahas oleh ulama-ulama dulu.
b. Menutup pintu ijtihad berarti menutup kesempatan bagi para ulama Islam untuk menciptakan pemikiran yang baik dalam memanfaatkan dan menggali sumber (dalil) hukum Islam.

---

22 Prof. Dr. H. Mustofa, SH, M. Si, dkk, *Hukum Islam Kontemporer*, h. 49.

23 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, h. 100

c. Membuka pintu ijtihad berarti membuat setiap permasalahan baru yang dihadapi oleh umat dapat diketahui hukumnya, sehingga hukum Islam akan selalu berkembang dan sanggup menjawab tantangan zaman. Apalagi wilayah ijtihad yang dimaksud hanya memasuki pada wilayah-wilayah teks yang *ẓanniyah al-dalālah*.[24]

B. Pembaruan Hukum Keluarga Islam

Sebagaimana diketahui, pembaruan hukum Islam hanya dapat dilakukan pada wilayah *khilāfiah*. Wilayah ini hanya masuk dalam kategori zanni dan bukan yang bersifat *qaṭ'ī*. Dalam konteks hukum keluarga, persoalan perkawinan dipertanyakan posisinya sebagai hal yang bersifat *ẓannī* atau *qaṭ'ī*. Permasalahan ini muncul ketika ada pandangan ulama yang memahami bahwa masalah perkawinan masuk dalam kategori *ta'abbudi*[25] sehingga ia harus dijalankan sebagaimana yang Nabi lakukan tanpa ada perubahan atau penambahan yang disebabkan oleh perkembangan zaman. Di sisi lain, ulama lain seperti mazhab Hanafi memahami bahwa hukum perkawinan dapat saja mengalami perubahan dalam akad pelaksanaannya karena masalah perkawinan dapat dikatakan sebagai bagian dari muamalah (kemasyarakatan), yang sarat dengan pembaruan disamping bernilai ibadah karena bagian dari upaya menjalankan sunnah nabi saw. Oleh karena itu, perlu pembaruan atau penyesuaian hukum yang sesuai dengan konteks zaman.

Dilihat dari sejarahnya, awal mula pembaruan hukum kelurga baru tampak pada awal abad ke-20. Meskipun gerakan pembaruan dalam Islam secara luas sudah dimulai pada abad ke-14 Masehi di Kerajaan Usmani akan tetapi, gerakan ini baru terjadi dalam bidang kebudayaan dan kemiliteran, dan belum tersentuh dalam bidang hukum Islam\ karena pembaruan di kerajaan Usmani waktu itu tidak dipelopori oleh para ulama. Ide-ide pembaruan termasuk pembaruan hukum Islam semakin mempengaruhi dunia Islam

24 Prof. Dr. H. Mustofa, SH, M. Si, dkk, *Hukum Islam Kontemporer*, h. 58.

25 Ulama yang berpandangan demikian adalah dari kalangan Syafi'iyyah.

termasuk Indonesia setelah munculnya tokoh-tokoh pembaru ternama seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Rasyid Rida, dan lain-lain.[26] Sejak muncul pembaru tersebut, pembaruan hukum Islam tidak hanya pada wilayah hukum-hukum muamalah tetapi juga dalam wilayah hukum lain termasuk hukum keluarga. Pembaruan dalam bidang hukum keluarga tampak pada beberapa negara Muslim. Dalam beberapa literatur, pembaruan ini lebih banyak dalam bentuk perundang-undangan.

1. Sejarah Pembaruan Hukum Keluarga Islam

Menurut Khoiruddin Nasution, sejak awal abad ke-20, lahirnya pembaruan hukum keluarga (Perkawinan, Perceraian dan Kewarisan) telah dimulai di Turki pada tahun 1917 melalui "*Ottoman Law of Family Rights*" (*Qānūn Qarār al-Ḥuqūq al-Ailah al-Uśmāniah)* kemudian diikuti oleh negara-negara lain seperti Mesir tahun 1920, Iran tahun 1931, Syiria tahun 1953, Tunisia 1956, Pakistan 1961 dan Indonesia tahun 1974.[27]

Undang-undang pertama di Turki yang dikeluarkan pada tahun 1917 tersebut kemudian diperbarui pada tahun 1923 oleh pemerintah dengan membentuk panitia untuk membuat draft UU baru. Akan tetapi, para ahli hukum yang diserahi tugas memperbarui UU tersebut selama 5 Tahun tidak berhasil membuat draft UU dimaksud. Akhirnya Turki mengadopsi (*import*) *the Swiss Civil Code* Tahun 1912, yang dijadikan UU Civil Turki (*the Turkish Civil Code of 1962)*, dengan sedikit perubahan sesuai dengan tuntutan kondisi Turki.[28]

Libanon pernah memberlakukan *the Ottoman Law of Family Rights* Tahun 1917, yang ditetapkan dengan *the Muslim Family Law Ordinance* No. 40 Tahun 1919. UU ini kemudian diganti dengan ditetapkannya UU Hak-hak Keluarga Tahun 1962 (*the Law of the*

---

26 Prof. Dr. H. Mustofa, SH, M. Si, dkk, *Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), h. 55

27 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 3-4

28 Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, h. 17

Rights of the Family of July 1962).[29] Sementara masyarakat Duruz yang ada di Libanon mengkodifikasi Hukum Keluarga (*Personal Status Law*), UU No. 24 Tahun 1948.

Mesir yang mayoritas penduduknya adalah pengikut mazhab Syafi'i, dan sebagian kecil pengikut Hanafi setelah adanya pengaruh kekuasaan pemerintah Turki, mengadakan pembaruan Hukum Keluarga pada Tahun 1920 dengan lahirnya dua UU Keluarga Mesir, yakni Law No. 25 Tahun 1920 dan Law No. 20 Tahun 1929. Kedua UU ini kemudian diperbaharui tahun 1979 dengan lahirnya UU yang dikenal Hukum Jihan Sadat No. 44 Tahun 1979. UU ini kemudian diperbarui lagi dalam bentuk *Personal Status* (Amandement) *Law* No. 100 Tahun 1985.

Sebelum lahirnya UU keluarga pertama di Iran, *Marriage Law* (*Qānūn Izdiwāj*) yang ditetapkan tahun 1931, masalah perkawinan dan perceraian diatur dalam UU Civil Iran (*Iranian Civil Code*), yang diberlakukan Tahun 1930. Kemudian untuk menggantikan Marriage Law Tahun 1931, lahir *Family Protection Act* Tahun 1967 (*Qānūn al-Himāyāt al-Khaniwad*). UU ini kemudian diganti lagi dengan *protection of Family* (*Himāyāt al-Khāniwadā*) Tahun 1975. Setelah revolusi Iran tahun 1979, UU ini dihapuskan.

Yaman Selatan dengan raja Yaum Shihr dan Mukatta, mengkodifikasi Hukum Keluarga Islam di bawah Dekrit Raja (Royal), tahun 1942. Kemudian diperbarui dengan *Family Law* (*Qānūn al-Usrah*) No. 1 Tahun 1974. Sementara Yaman Utara, yang mayoritas penduduknya pengikut Syi'ah Zaidiyah, menetapkan UU Keluarganya dengan *Family Law* (*Qānūn al-Usrah*) No. 3 Tahun 1978. Bersamaan dengan disatukannya kedua negara ini menjadi Republik Yaman, ditetapkanlah UU Republik (*Republic Decree Law*) No. 20 Tahun 1992.

Yordania juga pernah memberlakukan *the Ottoman Law of Family Rights 1917*, sebelum lahirnya UU No. 92 Tahun 1951. Namun menurut catatan El Alami, sebelum lahirnya UU No 92

29 M. Atho Mudzhar, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern,* h. 12

Tahun 1951, yang mulai berlaku 15 Agustus 1951, Yordania pernah memberlakukan *the Law of Family Rights (Qānūn al-Ḥuqūq al-Ilah al-Urduniah)* No. 26 Tahun 1947. Dengan lahirnya UU No. 92 Tahun 1951, dengan demikian, menghapus UU *the Ottoman Tahun 1917* dan UU No. 26 Tahun 1947. UU No. 92 Tahun 1951 mencakup 132 pasal, yang dibagi dalam 16 bab. Konon UU ini sangat mirip dengan UU Turki Tahun 1917, baik dari sisi strukturnya maupun aturan rinciannya. Kemudian UU ini diperbarui dengan UU yang lebih lengkap (komprehensif), dengan lahirnya *Law of Personal Status (Qānūn al-Aḥwāl al-Syakhsiyyah)* No. 61 Tahun 1976. Sebelum lahirnya kodifikasi, konsep Hanafi menjadi rujukan di Yordania.

Sama dengan Libanon dan Yordania, Syiria juga pernah memberlakukan *the Ottoman Law of Family Rights 1917* dengan sedikit modifikasi, sebelum memiliki UU sendiri, yaitu Personal Status (*Qānūn al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah al-Sūriya*) No. 59 Tahun 1953, yang penetapan didasarkan pada dekrit presiden, dan merupakan negara muslim kedua setelah Yaman Selatan yang mendasarkan UU Keluarganya pada Dekrit Presiden. *The Syirian Code of Personal Status* Tahun 1953, yang disahkan pada tanggal 17 September 1953 dan mulai berlaku sejak tanggal 1 November 1953 ini, diperbarui tahun 1975 dengan lahirnya UU No. 34 Tahun 1975. Salah satu pembaruan UU Tahun 1975 ini adalah hak pengadilan melarang poligami kalau dilakukan tanpa alasan yang jelas dan/atau tidak mampu secara ekonomi menghidupi keluarga.

UU keluarga pertama yang berlaku di Tunisia, yang mayoritas penduduknya pengikut mazhab Maliki, adalah *Code of Personal Status (Majallāt al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah)* No. 66 Tahun 1956, yang awal pemberlakuannya adalah pada Tanggal 1 Januari 1957. UU yang oleh Menteri Kehakiman ditegaskan pada sambutannya sebagai UU yang berlaku untuk Pengadilan Negeri dan Pengadilan Agama ini, kemudian diperbaharui beberapa kali dengan Law No. 70 Tahun 1958, No. 77 Tahun 1959, No. 61 Tahun 1961, No. 1 dan No. 17 Tahun 1964, No. 49 Tahun 1966, dan No. 7 Tahun 1980. UU Tahun 1956 berdasar pada perpaduan antara Hanafi dan Maliki, yang disesuaikan

dengan tuntutan modern. Meskipun UU Tunisia telah diumumkan keberadaannya oleh menteri kehakiman pada tanggal 3 Agustus 1956, lewat sebuah siaran, yang dilanjutkan dengan sambutan perdana menteri sekaligus Presiden, Habib Bu Ruqaybah, UU ini ditetapkan tanggal 13 Agustus 1956 dan mulai berlaku tanggal 1 Januari 1957.

Setelah memproklamirkan kemerdekaan pada tanggal 19 Agustus 1957, Maroko, negara yang penduduknya adalah pengikut mazhab Maliki, melakukan kodifikasi selama Tahun 1957-1958, yang menghasilkan *Mudawwanah al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah*. Sejarah lahirnya UU Maroko berawal pada tanggal 6 Desember 1957 (13 Jumādil Awal 1377) dengan terbitnya Dekrit Raja yang bertanggal 22 November 1957 (28 Rabī'ul Ṣāni 1377), mengumumkan akan lahirnya UU perkawinan dan Perceraian (*Code of Personal Status and Inheritance*). Akhirnya UU Keluarga pertama yang mencakup perkawinan dan perceraian ini mulai berlaku di seluruh wilayah kerajaan sejak 1 Januari 1958. Kedua buku ini adalah hasil kerja dari komite yang dibentuk tanggal 19 Agustus 1957 (22 Muharram 1377). Adapun isinya terdiri dari 8 bab.

Irak, yang penduduknya didominasi pengikut mazhab Hanafi, memiliki Personal Status (*Qānūn al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah al-Irāqiah*) No. 188 Tahun 1959, yang diperbarui dengan UU No. 11 Tahun 1963, No. 21 Tahun 1978, No. 72 Tahun 1979, No. 57 Tahun 1980, No. 156 Tahun 1980, No. 189 Tahun 1980, No. 125 Tahun 1981, No. 34 Tahun 1983, dekrit No. 1708 Tahun 1981, UU No. 147 Tahun 1982, No. 1000 Tahun 1983, dan No. 11 Tahun 1984. Salah satu poin menarik dari pembaruan tahun 1980 adalah dibolehkannya poligami dengan janda tanpa lebih dahulu mendapat izin dari pengadilan. Penetapan ini didasarkan pada tujuan poligami yang dimaksud al-Qur'an, yakni untuk memelihara dan menjamin anak yatim dan janda.

Algeria, yang mayoritas pengikut mazhab Maliki, dan sebagian pengikut *Syī'ah 'Ibādī*, memilliki UU keluarga pertama dengan *Marriage Ordinance* no. 274 Tahun 1959, yang pada dasarnya

berhubungan dengan masalah perceraian. Setelah diperbarui tahun 1976 yang direncanakan untuk melahirkan UU yang lengkap, akhirnya setelah makan waktu lama untuk mendiskusikannya dapat terlaksana dengan lahirnya *the Algerian Family Code* No. 11 Tahun 1984, yang ditetapkan 9 Juni 1984.

Sebelum lahirnya UU No. 10 Tahun 1984, masalah perkawinan di Lybia, pengikut mazhab Maliki, diatur dalam UU No. 176 Tahun 1972, yang mengatur tentang hak-hak wanita dalam perkawinan, perceraian, khulu', dan nafkah. Kemudian keluar UU No. 87 Tahun 1973, yang mengatur tentang struktur Pengadilan Sipil.

Kuwait adalah negara yang relatif terlambat memiliki UU keluarga, yakni dengan lahirnya UU No. 51 Tahun 1984.

UU Keluarga yang pertama diberlakukan di Somalia, satu negara yang memproklamirkan kemerdekaannya pada bulan Juli 1960 dan pengikut mazhab Syafi'i, adalah UU Keluarga Somalia (*the Family Code of Somalia*) Tahun 1975. UU yang terdiri dari 173 pasal ini mulai berlaku tanggal 11 Januari 1975. Pemikir utama dalam mewujudkan UU ini adalah Abdi Salem Shaikh Hussain, Sekretaris Negara di bidang Kehakiman dan Agama.

Berdasar sumber yang ada, sampai sekarang Sudan, yang mayoritas penduduknya menganut mazhab Maliki dan Syafi'i, belum memiliki UU Keluarga yang terkodifikasi. Peraturan tentang perkawinan dan perceraian diatur dalam bentuk ketetapan-ketetapan hakim (*Manṣūrāt al-Qāḍī al-Quḍā*) yang terpisah-pisah, yaitu (1) aturan tentang Nafkah dan perceraian dalam *Manṣūr* 17 Tahun 1916; (2) aturan tentang Nafkah dan perceraian dalam *Manṣūr* 28 Tahun 1927; (3) aturan tentang Pemeliharaan Anak dalam *Manṣūr* 34 Tahun 1932; (4) Aturan tentang Talak, *Syiqāq* dan Wasiyat dalam *Manṣūr* 41 Tahun 1935; (5) aturan tentang Wali Nikah dalam Manshur 54 Tahun 1960.

Sejak tahun 1937, masalah-masalah perkawinan dan perceraian di India dirujuk pada *the Muslim Personal Law (Shari'at) Application Act*.

Sejarah UU keluarga di Bangladesh pada prinsipnya sama dengan Pakistan. Sebab sampai sekarang UU keluarga yang keluarga yang berlaku di Bangladesh masih produk Pakistan, yakni *the Muslim Family Laws Ordinance Tahun 1961*. Ketika masih menjadi bagian Pakistan (Propinsi Pakistan Timur), sebelum menjadi negara Merdeka (Republik) pada Tahun 1971, Bangladesh yang mayoritas penduduknya adalah pengikut Hanafi, sama dengan Pakistan, pernah memberlakukan (1) *Bengal Muhammadan Marriage and Divorce Registration Act 1876* (yang mengatur tentang pencatatan perkawinan dan perceraian); (2) *Divorce Act 1869*; (3) *Child Marriage Restraint Act 1929*; *Muslim Personal Law (Shariah) Applicants act 1937* dan *Dissolution of Muslim Marriage Act 1939*. Pada tahun 1980 Bangladesh memang memberlakukan *Child Marriage Restraint (Amendement) ordinance* dan *the Dowry Prohobition Act*, dan pada tahun 1984 memberlakukan *Child Marriage Restraint (Amendement) Ordinance* dan *the Dowry prohibition (Amendement) ordinance*. Karena itu, sampai sekarang Bangladesh masih memberlakukan *the Muslim Family Laws Tahun 1961*, sama dengan Pakistan.

Sedangkan di Asia Tenggara, Malaysia tercatat sebagai negara pertama yang melakukan usaha gerakan pembaruan hukum keluarga Islam, yakni lahirnya *Mohammaden Marriage Ordinance,* No. V Tahun 1880 di Negara-negara Selat. Karena itu, Hukum Perkawinan dan Perceraian pertama yang diperkenalkan di negara-negara Selat (pulau Pinang, Melaka dan Singapure), sebelum merdeka yang sekaligus dikategorikan sebagai usaha pembaruan hukum keluarga pertama adalah *Mohammedan Marriage Ordinance*, No. V Tahun 1880. Aturan ini berisi antara lain keharusan pencatatan perkawinan dan perceraian bagi muslim.

Demikian pula di Indonesia, UU pertama tentang perkawinan dan perceraian, yang sekaligus dikelompokkan sebagai usaha pembaruan pertama adalah lahirnya UU No. 22 Tahun 1946. Pertama UU ini hanya berlaku untuk wilayah pulau Jawa, yang kemudian Undang-undang pertama tentang perkawinan yang lahir setelah Indonesia merdeka ini diperluas wilayah berlakunya untuk seluruh

Indonesia dengan UU No. 32 Tahun 1954, yakni Undang-Undang tentang Pencatatan Nikah, Talak dan Rujuk. Keberadaan UU No. 22 Tahun 1946 ini adalah sebagai kelanjutan dari stbl. No. 198 Tahun 1895, dan sebagai pengganti dari *Huwelijks Ordonantie Stbl. No. 348 Tahun 1929 jo Stbl No. 467 Tahun 1931,* dan *Vorstenlandse Huwelijks Ordonantie Stbl. No. 98 Tahun 1933.*

UU No. 22 Tahun 1946 ini diikuti dengan lahirnya UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan. UU yang berlaku secara efektif sejak tanggal 1 Oktober 1975 ini adalah UU pertama yang mencakup seluruh unsur-unsur dalam perkawinan dan perceraian. Kehadiran UU ini disusul dengan lahirnya PP No. 9 Tahun 1975 tentang Pelaksanaan UU No. 1 Tahun 1974.

Pada tahun 1989 lahir UU No. 7 Tahun 1989 tentang PA. UU yang ditetapkan pada tanggal 14 Desember 1989 ini secara umum berisi tentang Pengadilan yang meliputi Susunan pengadilan, ketetapan Pengadilan dan Hukum Acara termasuk didalamnya pemeriksaan sengketa perkawinan. Kemudian pada akhir 1991 berhasil disusun Kompilasi Hukum Islam di Indonesia (KHI) mengenai perkawinan, perceraian dan perwakafan sesuai Inpres No. 1 Tahun 1991, yang kemudian diikuti dengan keluarnya keputusan Menag RI No. 154 Tahun 1991 tentang Pelaksanaan Instruksi Presiden RI No. 1 Tahun 1991.

2. Bentuk-bentuk Pembaruan Hukum Keluarga pada Beberapa Negara Muslim

Pembaruan hukum keluarga pada beberapa negara muslim sebagian besar terjadi dalam bentuk undang-undang. Menurut M. Atho' Mudzar, ada 3 bentuk pembaruan hukum keluarga di negara-negara Islam;

a. Kebanyakan negara melakukan pembaruan dalam bentuk Undang-Undang
b. Beberapa negara melakukan pembaruan dengan berdasar dengan dekrit (raja/presiden), seperti Yaman Selatan dengan "Dekrit Raja Tahun 1942.

c. Ada negara yang usaha pembaruannya dalam bentuk ketetapan-ketetapan hakim (*Manṣūrāt al-Qāḍī al-Quḍā*), seperti yang dilakukan Sudan.

Sejumlah negara melakukan pembaruan hukum keluarga secara menyeluruh yang di dalamnya mencakup perkawinan, perceraian dan warisan. Ada juga negara lain membatasi hanya pada perkawinan dan perceraian. Bahkan ada negara yang melakukan pembaruan dengan cara setahap demi setahap, yang dimulai dengan satu aturan tertentu, seperti keharusan pencatatan perkawinan dan perceraian, serta siapa yang berhak mencatatkan perkawinan dan perceraian, kemudian diteruskan dengan aturan lain yang masih dalam soal perkawinan dan perceraian, lalu diteruskan lagi dengan aturan yang berhubungan dengan masalah warisan.[30] Beberapa pembaruan hukum yang dilakukan pada beberapa negara lain adalah masalah poligami, perkawinan usia dini, pencatatan perkawinan.

a. Poligami

Pada umumnya, ulama klasik tidak menjelaskan asas perkawinan yang dikehendaki syariat. Dalam beberapa kitab disebutkan bahwa poligami dibolehkan dengan persyaratan bahwa seorang suami harus mampu berlaku adil.[31] Keharusan berlaku adil didasarkan pada QS al-Nisa/4:3[32] dan hadis dari 'Aisyah yang menceritakan perlakuan yang adil dari Nabi kepada para isterinya,[33] serta ancaman bagi suami yang berpoligami tetapi tidak berlaku adil kepada para

30 Khoiruddin Nasution dan HM Atho Mudzar eds., *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fiqh* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), h. 1-2.

31 Dalam kitab *al-Mabsūṭ*, disebutkan bahwa seorang suami yang berpoligami harus berlaku adil terhadap isterinya. Lihat Syams al-Dīn al-Sarakhsī, *al-Mabsūṭ,* juz 5 (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1409/1989), h. 217.

32 "jika kamu takut tidak berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki."

33 عن عائشة قالت :كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يقسم فيعدل و يقول : اللهم هذا قسمى فيما املك فلا تلمنى فيما تملك ولا أملك. Imām Abū Dāwud, *Sunan Abū Dāwud,* juz 2 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994), h. 209.

isterinya.[34] Perlakuan adil menjadi hak isteri-isterinya karena ia menjadi kewajiban bagi suami yang berpoligami.[35]

Selain itu, kebolehan poligami dengan pembatasan maksimal empat orang isteri juga banyak dijelaskan oleh ulama klasik dalam beberapa kitab klasik. Dalam kitab al-Muwaṭṭa', Imam Malik (w. 179 H) berpendapat kebolehan poligami sampai batas 4 orang isteri dengan mendasarkan pada riwayat seorang pria bangsa Saqif yang masuk Islam dan mempunyai isteri 10 kemudian Nabi menyuruh untuk mempertahankan maksimal empat dan menceraikan yang lainnya.[36] Imam Syafi'i juga berpendapat demikian dengan mendasarkan pada QS al-Nisā'/4: 3. Di tempat lain, Imam Syafi'i juga merujuk pada QS al-Aḥzāb/33: 50, QS al-Mu'minūn/23: 5-6. Ayat QS al-Aḥzāb/33 : 50 berhubungan dengan giliran (pembagian malam) para isteri, nafkah dan waris mewarisi. Ayat QS al-Mu'minūn/23: 5-6, mengandung dua hal, yakni (1) halal nikah dengan wanita merdeka dan budak; (2) boleh melakukan aktifitas senang-senang (*talazzuz*) dengan kemaluan isteri dan budak (manusia), tetapi tidak boleh dengan binatang.[37] Sedangkan dasar hukum Imam Syafi'i yang bersumber dari hadis yang menceritakan seorang pria bangsa Saqif

---

34 من كان له زوحتان فمال الى أحدهن فى القسم جاء يوم القيا مة وا حد شاقيه مائلا. Hadis ini bersumber dari Abū Hurairah. Dalam beberapa kitab hadis, kata *zaujatānī* diganti dengan *imra'atānī*. Lihat Imām al-Tirmiżī, Sunan al-Tirmiżī, hadis No. 1144, juz 2 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1994), h. 375. Imām Ibnu Mājah, Sunan Ibnu Mājah, hadis No. 1969, jilid 1 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), h. 618. Imām Abu Dāwud, Sunan Abi Dāwud, hadis No. 2133, juz 2 (Beirūt : Dār al-Fikr, 1994), h. 209.

35 Al-Kasānī membicarakan persoalan ini ketika menjelaskan hak dan kewajiban suami dan isteri. Lihat al-Kasānī, *Kitāb Badā'i al-Sanāi fī Tartīb al-SyarāI,* juz 3 (Cet. 1, Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010), h. 491.

36 Hadis yang dimaksud adalah: أنه قال بلغني ان رسول الله قال لرجل من ثاقيف اسلم وعنده عشر نسوة حين اسلم امسك منهن اربعا وفارق سائرهن

37 Dari Ibnu Syihab. Imam Malik bin Anas, *al-Muwaṭṭa*', edisi Muhammad Fu'ad al-Bāqi (Ttt: Tp., Tt), h. 362, bāb Jāmi' aṭ-Ṭalāq, hadis No. 76.
Imām al-Syāfi'ī, *al-Um*, juz 5, h. 129.

yang masuk Islam dan mempunyai isteri sepuluh kemudian Nabi menyuruh mempertahankan empat dan menceraikan lainnya.[38]

Ibnu Qudamah dari mazhab Hanbali berpendapat hal yang sama bahwa laki-laki boleh menikahi wanita maksimal empat dengan mendasarkan pada QS al-Nisa/4: 3 dan hadis Riwayat dari Ghailan bin Salamah dan Naufal bin Muawiyah.[39] Bahkan Sayyid Sabiq mengharamkan seorang laki-laki menikah dengan perempuan melebihi dari 4 orang.[40]

Berdasarkan beberapa pendapat di atas maka dapat dipahami bahwa pandangan ulama tradisional membolehkan poligami dengan batasan maksimal 4 orang isteri. Meskipun berbeda dalam menggunakan dasar (dalil), mereka sepakat membolehkan poligami, dan tidak ada indikasi dari ulama tersebut menyebutkan bahwa poligami adalah asas perkawinan dalam Islam.

Pada abad modern, kecenderungan poligami di dunia Islam pada umumnya sama yakni membolehkan poligami dengan beberapa pembatasan. Menurut M. Atho Mudzhar, pembatasan poligami bervariasi bentuknya dari cara yang paling lunak sampai yang paling tegas. Di Lebanon, berdasarkan hukum keluarga yang diberlakukan kerajaan Turki Usmani pada tahun 1917, poligami tidak dilarang tetapi diharapkan menerapkan prinsip keadilan kepada para isteri. Di Maroko juga demikian halnya berdasarkan UU Status Pribadi Tahun 1958. Dalam undang-undang ini misalnya pada pasal 31 UU, poligami diberikan pembatasan melalui perjanjian.

Dalam hukum keluarga Yordania No. 61 Tahun 1976 yang kemudian diubah dengan UU No. 25 Tahun 1977 menyebutkan pembatasan poligami dengan perjanjian dimana isteri diberi hak untuk meminta suami ketika melangsungkan perkawinan agar membuat perjanjian bahwa jika ia ternyata nanti nikah lagi dengan

---

38 Hadis ini sama yang digunakan Imam Malik dalam menjelaskan kebolehan berpoligami dengan batasan maksimal 4 orang.

39 Syamsuddīn Abīal-Faraj Abd ar-Raḥmān Ibn Abī Umar Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Qudāmah, *al-Mughnī wa al-Syarḥ al-Kabīr*, juz 7 (Cet. 1; Beirut-Libnān: 1984), h. 436.

40 Sayyid Sābiq, *Fiqih Sunnah,* jilid. 3, h.345.

wanita lain maka si isteri dapat langsung meminta cerai kepada pengadilan atau dengan sendirinya jatuh talak satu apabila yang melanggar itu pihak isteri.

Di Pakistan poligami hanya boleh dilakukan setelah mendapat izin dari isteri pertama dan Dewan Hakim (arbitrase) yang dibentuk untuk menyelidiki hal itu. Bagi pelanggarnya, atas pengaduan, dapat dihukum penjara maksimal satu Tahun atau denda 5000 rupis atau kedua-duanya.

UU Turki melarang perkawinan lebih dari satu selama perkawinan pertama masih berlangsung. UU itu menyatakan bahwa seorang tidak menikah, jika dia tidak membuktikan bahwa pernikahan yang pertama bubar karena kematian, perceraian atau pernyataan pembatalan. Pernikahan yang kedua dinyatakan tidak sah oleh pengadilan atas dasar bahwa orang tersebut telah berumah tangga saat menikah.

Diperbolehkannya poligami oleh al-Qur'an dalam kondisi tertentu telah dirubah secara sukarela oleh Muslim Turki. Alasannya sebagaimana dinyatakan oleh beberapa intelektual Turki, bahwa legislasi qur'ani mengenai persoalan itu adalah "suatu perbaikan yag besar atas poligami yang tak terbatas pada jaman Arab pra Islam melalui cara monogami". Kondisi sosial yang telah berubah di Turki telah membuat kondisi qur'ani poligami tidak dapat dilakukan.[41]

Hampir sama di Tunisia, poligami sama sekali dilarang dan bilamana terjadi maka perkawinan itu dinyatakan tidak sah berdasarkan UU Sipil Tahun 1962. Bahkan di Tunisia, larangan poligami itu lebih tegas lagi. Ketegasan pelarangan poligami tersebut tampak pada pasal 18 UU Tahun 1956 yang menyatakan bahwa laki-laki yang melakukan poligami dihukum kurungan selama setahun dan denda sebesar 240.000 frank. Aturan ini didasarkan pada al-Qur'an dengan alasan untuk melindungi hak-hak wanita. Apapun aturan itu termasuk pembatasan dan pelarangan poligami yang tidak dikenal

41 Israqunnajah, Hukum Keluarga Islam di Republik Turki, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, h. 44-45.

dalam kitab-kitab fikih itu diberlakukan untuk melindungi hak-hak wanita. Menurut John L. Esposito, dasar pelarangan poligami yang digunakan Pemerintah Tunisia adalah : (1) bahwa poligami, seperti halnya dengan perbudakan merupakan institusi yang selamanya tidak dapat diterima mayoritas umat manusia di manapun; (2) ideal al-Qur'an tentang perkawinan adalah monogami.[42] Pandangan ini dirujuk pemerintah Tunisia dari pemikiran Muhammad Abduh tentang poligami.[43]

Aturan poligami di Malaysia, terbagi pada 2 kelompok. Pertama, poligami tanpa izin lebih dahulu dari pengadilan tidak boleh didaftarkan.[44] Kedua, poligami tanpa izin lebih dahulu dari Pengadilan boleh didaftarkan dengan syarat lebih dahulu membayar denda atau menjalani hukuman yang telah ditentukan.[45]

---

42 John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law* (New York: Syracuse University Press, 1982), h. 92; dikutip dalam Zudi Rahmanto, Hukum Keluarga di Republik Tunisia, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, h. 88-89.

43 Menurut Muhammad Abduh, QS al-Nisā'/4:3 memberi ijin untuk beristeri 4 orang secara serius telah dibatasi al-Qur'an sendiri pada surah yang sama ayat 129. Dengan demikian, ideal al-Qur'an adalah monogami. Oleh karena itu, syarat yang diajukan supaya suami berlaku adil terhadap istri-istrinya adalah suatu kondisi yang sangat sulit bahkan tidak mungkin dapat terealisasi dengan sepenuhnya. Dalam fatwanya, Abduh menyebutkan *yajūz lil ḥākim aw li ṣāhibiddīn an yamna' ta'addud al-zaujāt ṣiyānatan lil buyūt 'anil fasād ri'āyatan lil maṣlaḥah al-'āmmah.* Boleh bagi hakim/pemimpin agama melarang poligami untuk mencegah kerusakan rumahtangga demi maslahat umum. Lihat https://groups.google.com/forum/#!topic/hallopim/faYywpQ1rZg, akses tanggal 13-6-2014.

44 Menurut Khoiruddin Nasution, kelompok ini mayoritas. Di antara kelompok yang masuk kategori ini adalah UU Negeri Sembilan Pasal 23 Ayat (1), UU Pinang Pasal 23 Ayat (1), UU Pahang Pasal 23 Ayat (1), UU Selangor Pasal 23 Ayat (1), UU Wilayah Persekutuan Pasal 23 Ayat (1), dan UU Perak Pasal 21 Ayat (1). Dalam UU Perak disebutkan : "tiada seseorang lelaki boleh berkahwin dengan seorang lain dalam masa dia masih beristerikan isterinya yang sedia ada kecuali dengan terlebih dahulu mendapatkan kebenaran secara tertulis daripada Hakim Syariah, dan jika dia berkahwin sedemikian tanpa kebenaran tersebut maka perkahwinan itu tidak boleh didaftarkan di bawah enakment ini." Dalam UU ini terdapat tambahan kalimat; "mendapat pengesahan lebih dahulu dari hakim bahwa ia akan berlaku adil terhadap isteri-isterinya". Lihat Khairuddin Nasution, *Status Wanita di Asis Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, h. 111-112.

45 Di antara aturan yang masuk kategori/kelompok 2 adalah; UU Serawak dan UU Kelantan. Pada UU Serawak disebutkan bahwa hukuman bagi orang yang melakukan poligami tanpa izin lebih dahulu dari Pengadilan adalah hukuman denda maksimal tiga ribu ringgit atau penjara maksimal dua tahun. Sedangkan dalam UU Kelantan disebutkan bahwa; " perkahwinan itu boleh didaftarkan dalam Enakment ini, tertakluk kepada denda tidak lebih dari tiga ratus ringgit atau penjara

Di Aljazair, hukum keluarga mengenai poligami dibolehkan maksimal empat, dengan syarat: (1) ada dasar yang melatarbelakanginya; (2) dapat memenuhi keadilan; (3) memberitahukan bahwa ia akan berpoligami, baik pada isteri maupun kepada bakal isteri. Sementara itu seorang isteri dapat mengajukan aksi hukum melawan suaminya dan meminta cerai apabila perkawinan kedua berlangsung tanpa persetujuannya.[46] Alasan yang mendasari diberikannya izin poligami tidak disebutkan secara limitatif, demikian pula ukuran keadilan dan siapa yang berhak menilai seorang suami mampu bersikap adil terhadap isteri-isterinya. Tampaknya aturan ini lebih longgar dibanding dengan negara-negara muslim lainnya.[47]

Pembaruan hukum mengenai poligami juga tampak pada hukum keluarga yang ada di Yaman Selatan. Di negara ini membolehkan poligami bukan disebabkan dan dikaitkan dengan keadilan dan kemampuan nafkah sebagaimana yang ditetapkan dalam fiqh klasik, tetapi semata-mata karena adanya halangan untuk melangsungkan perkawinan yang sehat. Pada pasal 11, sebagaimana yang dicatat Saptoni, poligami diperbolehkan setelah ada ijin tertulis dari pengadilan. Pemberian izin ini diperoleh berdasarkan salah satu dari 2 alasan, yaitu: (1) isteri mandul yang dinyatakan oleh dokter dan tidak diketahui sebelumnya; atau (2) isteri menderita penyakit kronis atau penyakit menular yang menurut medis tidak bisa disembuhkan, serta penyakit tersebut menghalangi kelangsungan kehidupan rumah tangga.[48]

---

maksimal satu bulan. Perbedaan denda antara UU Serawak dan UU Kelantan; UU Serawak denda seribu atau penjara enam bulan, sementara Kelantan denda tiga ratus ringgit atau penjara satu bulan. Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asis Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*, h. 112

46 Fatahuddin Aziz Siregar, "Hukum Keluarga di Aljazair" dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, h. 126.

47 Fatahuddin Aziz Siregar, "Hukum Keluarga di Aljazair"., dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, h. 127.

48 Saptoni, "Hukum Keluarga di Yaman Selatan", dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, h. 74-75. Pemikiran seperti ini tidak ada rujukannya secara material, meskipun secara filosofis dapat dipahami dalam kerangka konsep *istiṣlaḥ*, yang lebih banyak dikembangkan di lingkungan mazhab Maliki.

Reformasi hukum dalam bidang hukum keluarga tentang poligami di Iran dapat dilihat kewenangan isteri secara mutlak dalam memberikan persetujuan kepada suaminya untuk berpoligami. Dalam Hukum Perlindungan Keluarga Tahun 1967 menyebutkan bahwa seorang pria yang hendakharus mendapatkan persetujuan isterinya. Jika ketentuan ini dilanggar, isteri pertama dapat menuntut cerai ke pengadilan.[49] Selain itu, suami juga harus mendapatkan ijin resmi dari pengadilan. Pemberian izin didasarkan pada kemampuan suami menafkahi dan berlaku adil terhadap istri-isterinya. Pelanggaran terhadap aturan ini dikenakan hukuman kurungan selama enam bulan hingga dua tahun.[50]

Undang-undang Syria, Personal Status (*Qanūn al-aḥwāl al-Syakhṣiyyah al-Sūriyā)*, No. 59 Tahun1953, yang diperbarui tahun 1975, termasuk UU keluarga terdahulu yang berusaha membatasi kemungkinan poligami. Menurut UU No. 34 Tahun 1975, hanya hakim yang menentukan dapat atau tidaknya seorang poligami, yang ditentukan oleh : (1) ada atau tidaknya alasan hukum, dan (2) ada atau tidaknya kemampuan ekonomi suami memberi nafkah keluarga, serta (3) kemampuan suami berlaku adil terhadap isteri-

---

Mengenai konsep maslahah, lihat Abu Ishaq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām* (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, tt), terutama pada juz 2. Muhammad Khalid Mas'ud, *Islamic Legal Philosify : A study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, terj. Yudian W. Asmin, *Filsafat Hukum Islam dan Periubahan Sosial* (Surabaya: al-Ikhlas, 1987), h. 229-245.

49 Lihat Pasal 11 (c) dalam Hukum Perlindungan Keluarga Iran tahun 1967. Humaidi Hamid, Hukum Keluarga di Iran, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, h. 60-61.

50 Pasal 14. Menurut Humaidi Hamid, aspek pembaruan dari aturan ini dapat dilihat dari 2 sisi. Pertama; dapat dipandang sebagai reformasi regulatory karena pelanggarannya hanya dikenakan sanksi atau hukuman tertentu sementara perkawinannya sendiri dianggap sah. Aturan ini tidak ditemukan dalam ajaran mazhab Ja'fari sebagai mazhab resmi negara, dan juga tidak ditemukan dalam mazhab hukum yang lain. Kedua, dapat dipandang sebagai reformasi substantif karena seorang suami yang kawin lagi dengan wanita lain tanpa persetujuan isteri pertama untuk menuntut perceraian ke pengadilan. Humaidi Hamid, Hukum Keluarga di Iran, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern; Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*, h. 61

isterinya.[51] Dengan ungkapan lain, hakim boleh menolak memberi izin kepada seorang suami yang akan menikah lagi kalau ternyata laki-laki tersebut tidak mampu mencukupi nafkah dan berbuat adil kepada isteri-istri dan anak-anaknya kelak. Sebagai tambahan, ada juga kemungkinan bagi isteri membuat taklik talak, bahwa suaminya tidak akan poligami. Sebab istri berhak membuat taklik talak sepanjang : (1) tidak bertentangan dengan hukum Islam, (2) tidak mempengaruhi hak pihak ketiga, dan (3) tidak mengurangi hak dan kemerdekaan suami. Jika ada yang melakukan poligami tanpa mengikuti peraturan yang ada, anak yang lahir dari perkawinan tetap diakui. Karena itu, berdasarkan pasal 17, poligami menjadi masalah hanya kalau ada keberatan dari istri yang bersangkutan. Namun demikian, bagi yang melanggar ada kemungkinan dikenakan hukuman, sesuai dengan Hukum Pidana Syria.[52]

Hukum Keluarga di Somalia menetapkan bahwa poligami hanya dapat dilakukan dengan izin pengadilan dengan beberapa alasan hukum, yaitu: (1) isterinya mandul dengan bukti surat dari dokter, (2) istri dipenjara lebih dua Tahun, (3) istri meninggalkan rumah tanpa izin lebih satu Tahun, atau (4) ada kebutuhan sosial.[53]

Demikian pula di Libya juga membolehkan poligami, dengan syarat lebih dahulu mendapat izin dari pengadilan dengan

---

51 Ketentuan ini merupakan kesimpulan Khoiruddin Nasution terhadap UU Syiria (*Qānūn al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah al-Sūriyā*) dalam pasal 17 dan 68. Dalam pasal 17 disebutkan,"hakim seharusnya tidak mengizinkan seseorang poligami kecuali kalau terbukti ada alasan hukum dan laki-laki tersebut mampu memberikan nafkah kepada dua isteri. Dan dalam pasal 68 disebutkan, "jika terjadi poligami, suami wajib menyediakan akomodasi secara adil terhadap isterinya. Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 124

52 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 124-125.

53 Khoiruddin Nasution mengutip bahwa dalam pasal 13 UU Somalia Tahun 1975, " Tidak seorangpun boleh menikah lagi (poligami) kecuali setelah mendapat izin secara resmi dari pengadilan. Pengadilan memberikan izin karena alasan-alasan: (1) istrinya mandul yang dibuktikan dengan keterangan dokter, dan kondisi tidak disadari sejak nikah; (2) istri dipenjara lebih dari dua tahun; (3) istri meningglkan rumah tanpa izin lebih satu tahun; (4) ada kebutuhan sosial, yang ditentukan oleh Menteri Kehakiman dan Agama". Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries (*New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), h. 257. Khoiruddin Nasution, *Status Wanita,*, h. 125

pertimbangan: (1) kondisi sosial, (2) kemampuan ekonomi, dan (3) fisik laki-laki yang memohon.[54]

Berdasarkan penjelasan hukum poligami pada beberapa negara di dunia Islam, aspek pembaruan dapat dilihat pada upaya mempersulit bolehnya perkawinan poligami. Hanya saja cara yang digunakan berbeda antara satu negara dengan negara lainnya. Khoiruddin Nasution menilai bahwa pembaruan hukum tentang poligami sangat variatif hingga dikelompokkan ke dalam 5 hal; (1) poligami dilarang secara mutlak, (2) dikenakan hukuman bagi yang melanggar aturan tentang poligami, (3) poligami harus ada izin dari pengadilan, (4) poligami dapat menjadi alasan cerai, dan (5) boleh poligami secara mutlak.[55] Berbeda dengan Khoiruddin Nasution, Tahir Mahmood membedakan persoalan ini dan mengelompokkannya ke dalam 6 usaha, yaitu; (1) boleh poligami secara mutlak, (2) poligami dapat menjadi alasan cerai, (3) poligami harus ada izin dari pengadilan, (4) pembatasan lewat kontrol sosial, (5) poligami dilarang secara mutlak, (6) dikenakan hukuman bagi yang melanggar aturan tentang poligami.[56]

Perbedaan aturan antara satu negara dengan negara lain selain disebabkan oleh faktor sosial yang berbeda, tetapi juga karena perbedaan kebutuhan dan tuntutan. Faktor-faktor pembedaan tersebut dapat dilihat pada beberapa hal sebagai berikut:

Pertama, Tunisia melarang poligami dengan alasan mustahil seorang suami berlaku adil terhadap isteri-istrinya, padahal kriteria mampu berlaku adil ini menjadi syarat mutlak agar suami boleh berpoligami. Konteks dari alasan ini, menurut Khoiruddin Nasutioan adalah karena negara ini berusaha menjelaskan kepada masyarakat bahwa pembaruan yang dilakukan di Tunisia sesuai dan sejalan dengan ajaran Islam, tidak seperti Turki yang mengadopsi sistem hukum Eropa (Swiss). Selain itu, hal lain yang dapat disimpulkan

54 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita,* h. 125.

55 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita,* h. 126-127

56 Tahir Mahmood, *Family Law Reform*, h. 275-278

dari UU Tunisia adalah bahwa dasar pertimbangan menyusun UU bukan hanya dasar konsep murni, tetapi sudah dipadukan dengan hasil pengamatan praktek poligami yang ada di Tunisia bahwa pelaku poligami di sana tidak dapat berlaku adil.

Kedua, Syria, Irak dan Mesir membatasi praktek poligami berdasarkan pada kekhawatiran kemampuan ekonomi. Konteksnya mungkin adalah fakta yang ada di Mesir bahwa kebanyakan anak telantar diakibatkan oleh praktek poligami. Sebab orang yang melakukan poligami sebenarnya tidak mampu mencukupi nafkah satu keluarga saja. Karena itu, usaha untuk membatasi parkatek poligami adalah sebagai usaha menghindari kasus yang sama di masa yang akan datang.

Ketiga, tampak bahwa konsep taklik talak sedemikian diperluas penerapannya dalam UU kontemporer untuk membatasi praktek poligami yang tidak bertanggungjawab.

Keempat, bahwa kemandulan isteri yang dapat menjadi alasan poligami bukan hanya klaim seperti yang berlaku selama ini, tetapi harus dibuktikan dengan pemeriksaan dokter yang berwenang seperti ditetapkan UU Somalia. Selain itu, tuntutan sosial dapat menjadi alasan poligami, seperti tuntutan nas yang membolehkan poligami. Hanya saja untuk menentukan ada atau tidaknya tuntutan tersebut ditentukan oleh negara, bukan pribadi-pribadi.[57]

b. Perkawinan Usia Dini

Pembaruan mengenai perkawinan usia dini juga tampak pada beberapa negara Muslim yang memberikan beberapa aturan tentang usia minimal untuk kawin. Pembatasan usia tersebut merupakan salah satu bagian pembaruan hukum kelurga Islam modern karena permasalahan ini tidak menjadi permasalahan yang didiskusikan oleh ulama terdahulu.

Masalah pembatasan umur minimal untuk kawin bagi laki-laki dan wanita yang diformalisasikan dalam bentuk undang-undang

57 Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 126

menjadi bagian pembaruan hukum keluarga di dunia Islam pada abad ke-20. Aturan dalam bentuk undang-undang yang diterapkan di Indonesia dapat dilihat pada UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974 Pasal 7 menyatakan bahwa perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 tahun.[58] Pembatasan ini cukup tinggi dibanding dengan negara lain misalnya, di Yaman utara yang menetapkan batas umur terendah untuk kawin bagi laki-laki adalah 15 tahun. Sedangkan batas umur terendah bagi perempuan juga 15 tahun ada di Yordania, Maroko, Yaman Utara.

Dalam aturan yang ada di Turki, umur seseorang yang hendak kawin adalah 18 tahun bagi laki-laki dan 17 tahun bagi perempuan.[59] Hal yang sama juga terjadi di Iran yang menetapkan bahwa usia minimun boleh kawin bagi laki-laki adalah 18 tahun dan 15 tahun bagi perempuan. Hanya saja aturan di Iran jauh lebih reformatif dibandingkan dengan Turki karena di Iran menerapkan sanksi pidana bagi yang melanggar aturan ini. Bagi sesorang yang mengawinkan seseorang yang masih di bawah usia minimun nikah dapat di penjara antara 6 bulan hingga 2 tahun. Jika seorang anak perempuan dikawinkan di bawah usia 13 Tahun, maka yang mengawinkannya dapat di penjara selama 2 hingga 3 tahun. Selain itu, ia juga dapat dikenakan denda 2-20 riyal.[60]Aturan ini berbeda dengan pandangan hukum mazhab Ja'fari[61] yang menyebutkan bahwa seseorang telah dipandang dewasa (sehingga dapat melangsungkan perkawinan)

---

58 Lihat *Hukum Keluarga; Kumpulan Perundangan tentang Kependudukan Kompilasi Hukum Islam, Perkawinan, Perceraian, KDRT, dan Anak* (Jakarta: Pustaka Yustisia, 2010), h. 286.

59 UU yang mengatur umur nikah ini diamandemen pada tahun 1938. Hingga pada tahun1972, dalam kasus tertentu, pengadilan masih membolehkan pernikahan pada usia 15 tahun bagi laki-laki dan 14 tahun bagi perempuan. Lihat Isroqunnajah, Hukum Keluarga Islam di Republik Turki, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, h. 43

60 Isroqunnajah, Hukum Keluarga Islam di Republik Turki, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, h. 59

61 Mazhab Ja'fari merupakan mazhab mayoritas dan menjadi mazhab resmi di negara Iran. Sedangkan mazhab minoritas adalah Sunni. Itulah sebabnya hukum Islam yang menjadi sumber hukum Islam di Iran adalah hukum Islam Ja'fari Itsna Asy'ariah. Lihat Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, h. 217-218.

apabila telah berumur 15 tahun bagi laki-laki dan 9 tahun bagi perempuan.[62] Mazhab Ja'fari juga memandang bahwa seorangwali boleh mengawinkan anak yang masih di bawah umur. Tampaknya ancaman hukum bagi wali yang mengawinkan anaknya di bawah umur dapat dianggap sebagai bagian pembaruan hukum keluarga di Iran meskipun hal ini menurut Humaidi Hamid, lebih bersifat administratif.[63]

Selain kedua negara tersebut, pada beberapa negara lain juga mengatur pembatasan usia minimal secara sama. Misalnya di Yaman Selatan, Pakistan, Malaysia, Libia, dan Mesir yang masing-masing menetapkan usia kawin bagi laki-laki 18 tahun dan bagi perempuan 16 tahun. Khusus di Yaman Selatan, pembatasan ini bukan menjadi syarat keabsahan akad nikah melainkan bersifat anjuran yang ditetapkan atas dasar kemaslahatan semata.[64]

Sedangkan pembatasan usia kawin di Tunisia relatif lebih tinggi dengan ketetapan bahwa bagi laki-laki 20 tahun dan bagi perempuan 17 tahun.[65] Perkawinan yang dilangsungkan tidak sesuai dengan aturan tersebut maka mereka harus mendapatkan izin khusus dari pengadilan. Ketentuan ini merupakan langkah maju jika dilihat ketentuan hukum dalam kitab fiqh mazhab Maliki.[66]

Dan negara muslim lain yang paling tinggi menetapkan batasan usia kawin adalah Aljazair. Dalam Pasal 7 ditetapkan bagi laki-laki 21 tahun dan bagi perempuan 18 tahun.[67] Menurut Atho Mudzar, usia ini cukup tinggi dibandingkan dengan usia nikah yang terdapat dalam

---

62 Muhammad Jawad al-Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab*, terj. Mazkur AB (Cet. V; Jakarta: Lentera Basritama, 1996), h.318.

63 Humaidi Hamid, Hukum Keluarga di Iran, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, h. 60.

64 Lihat Saptoni, Hukum Keluarga di Yaman Selatan, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern,* h. 74.

65 Aturan ini ditetapkan berdasarkan UU No. 7 Tahun 1981 dan merupakan hasil amandemen dari peraturan sebelumnya, yaitu pasal 5 UU pada tahun 1956 yang menetapkan usia kawin bagi laki-laki dan perempuan adalah 20 Tahun.

66 Lihat Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World*, h. 100.

67 Fatahuddin Azis Siregar, Hukum Keluarga Islam di Aljazair, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, h. 125.

hukum keluarga di negara-negara Islam lain dan hanya Bangladesh yang menyamai batas minimun usia nikah ini.[68] Pembaruan hukum pada negara Aljazair dapat dikatakan lebih bersifat sosiologis karena aturan ini tidak pula diambil dari pandangan mazhab di luar Maliki. Mazhab Hanafi yang dianggap mazhab kedua terbesar setelah Maliki di Aljazair menetapkan usia baligh lebih rendah dari batasan ini, yakni 18 tahun bagi laki-laki dan 17 tahun bagi perempuan.[69] Secara metodologis, aturan ini menggunakan reformasi *extra doctrinal*, yakni keluar dari pendapat mazhab yang berkembang di kalangan pemikir hukum Islam (mazhab) dan membuat keputusan baru melalui ijtihad dengan tetap mengacu pada prinsip-prinsip hukum Islam.

Berbeda dengan aturan yang ada di Afghanistan,usia kawin di negara ini tampaknya sejalan dengan pandangan mazhab Hanafi mengenai usia baligh yang menetapkan 18 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan. Ketentuan ini difomalisasikan dalam Hukum Sipil Tahun 1977 dengan perubahan lebih tinggi satu tahun untuk usia kawin bagi perempuan.[70] Dalam pasal 71 menetapkan bahwa kompetensi untuk menikah adalah ketika sudah mencapai umur 18 tahun untuk laki-laki dan 17 tahun untuk perempuan. Dan dalam pasal selanjutnya, pasangan yang belum mencapai usia tesebut hanya dapat dinikahkan oleh ayahnya atas ijin pengadilan.[71]

---

68 Lihat Atho Mudhzar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), h.

69 Lihat Abdur Raḥmān, *al-Fiqh ʻalā al-Maẓāhib al-Arbaʻah*, jilid 5, h. 52

70 Kecenderungan mengikuti pandangan mazhab Hanafi dapat dipahami karena Afghanistan di bangun di bawah konstitusi tahun 1964 yang mendeklarasikan Islam sebagai Agama resmi dan mazhab Hanafi sebagai mazhab dalam pelaksanaan ibadah. Hal ini menunjukkan bahwa raja (diharuskan memegang mazhab Hanafi) sebagai "pelindung dari prinsip-prinsip dasar agama suci Islam" dan bahwa "Jurisprudensi Hanafi yang merupakan bagian dari syariat Islam" akan menjadi hukum dari segala hal yang ditentukan dalam konstitusi atau pemberlakuan konstitusi. Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, h. 185. Dan Ahmad Junaidi, Hukum Keluarga Islam di Afghanistan, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern,* h. 139

71 Ahmad Junaidi, Hukum Keluarga Islam di Afghanistan, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, h. 145.

Hal yang sama pula dengan hukum keluarga di Somalia. Aturan usia kawin ditetapkan bahwa bagi laki-laki 18 tahun dan bagi perempuan 16 tahun.[72] Sejalan dengan usia baligh yang ditetapkan dalam pandangan mazhab Hanafi. Meskipun demikian, adanya keterpengaruhan pandangan mazhab ini terhadap ketetapan ini belum dapat dipastikan karena secara sosiologis keagamaan, masyarakat Somalia menganut mazhab Syafi'i.[73]

Secara ringkas, batasan umur kawin pada beberapa negara muslim dapat dilihat pada tabel berikut:[74]

No.	Negara	Laki-laki	Wanita
1	Aljazair	21	18
2	Afghanistan	18	17
3	Bangladesh	21	18
4	Mesir	18	16
5	Irak	18	18
6	Yordania	16	15
7	Libanon	18	17
8	Libia	18	16
9	Malaysia	18	16
10	Maroko	18	15
11	Yaman Utara	15	15
12	Pakistan	18	16
13	Somalia	18	16
14	Yaman Selatan	18	16
15	Syiria	18	17
16	Tunisia	20	17

72 Pasal 16 UU Somalia tahun 1975.

73 Habib, Hukum Keluarga Islam Negara Somalia, dalam *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, h. 155.

74 Bandingkan pada tabel yang dikutip Atho Mudzar dalam Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, h. 270. Atho Mudzhar, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern*, h. 209-210. Lihat juga Prof. Muhammad Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), h. 184

17	Turki	18	17
18	Indonesia	19	16

Berdasarkan tabel di atas, aturan mengenai pembatasan umur kawin pada beberapa negara muslim tersebut menunjukkan pembaruan yang cukup signifikan dan keberanjakkannya dari pandangan ulama terdahulu.

c. Pernikahan di Bawah Tangan

Jika yang dimaksudkan dengan pernikahan di bawah tangan adalah pernikahan yang terpenuhi rukun dan syarat-syarat yang ditetapkan oleh ulama dahulu tetapi tidak dicatatkan oleh pejabat yang berwenang maka upaya pencatatan pernikahan yang diformalisasikan dalam bentuk peraturan perundang-undangan dapat dikatakan sebagai upaya pembaruan hukum perkawinan. Upaya ini telah dilaksanakan oleh beberapa negara muslim jauh sebelum Indonesia mengundangkannya dalam UU Perkawinan tahun 1974.

Aturan pertama tentang pencatatan perkawinan tertuang dalam UU Mesir tentang Organisasi dan Prosedur Berperkara di Pengadilan tahun 1897 (*Egyptian Code of Organization and Procedure for Shari'a Courts of 1897)*. Dalam peraturan ini disebutkan bahwa pemberitahuan satu perkawinan atau perceraian harus dibuktikan dengan catatan (akta). Aturan ini kemudian diperluas dalam perundang-undangan Tahun 1909-1910 dan diamandemen pada tahun 1913. Perubahan ini tampak pada upaya melakukan pembaruan hukum melalui pembuktian perkawinan yang sebelumnya berdasarkan UU Tahun 1978, membolehkan pembuktian secara oral dan diketahui secara umum oleh pihak yang berperkara hingga kemudian pada Tahun 1911 dikeluarkan aturan yang mengharuskan pembuktian melalui catatan resmi pemerintah (*official document*) dan tulisan tangan atau tanda tangan dari seorang yang sudah meninggal. Peraturan ini

dipertegas lagi pada Tahun 1931 dengan kata-kata harus ada bukti resmi (akta) dari pemerintah (*official certificate*).[75]

Aturan mengenai keharusan pencatatan perkawinan ini juga tampak pada negara muslim lainnya. Di Iran ditetapkan bahwa setiap perkawinan dan perceraian harus dicatatkan dan jika tidak dicatatkan dianggap sebagai suatu pelanggaran.[76] Dan pelanggaran terhadap aturan ini dapat dipidana penjara selama 1 hingga enam bulan.[77]

Dalam *Muslim Family Law Ordinance* Tahun 1961, Pakistan dan Bangladesh mengharuskan pendaftaran (pencatatan) perkawinan (akad nikah).[78] Dasar penetapan ini bersumber pada al-Qur'an yang menyuruh transaksi penting.[79] Ulama tradisional Pakistan juga setuju dengan keharusan pencatatan perkawinan dengan syarat tidak menjadi syarat sah perkawinan.[80] Dengan demikian, pencatatan sebagai syarat administrasi merupakan kompromi antara kelompok tradisionalis dan kelompok modernis yang menghendaki pencatatan sebagai syarat sah.

Aturan yang sama mengenai keharusan pencatatan perkawinan dan bagi yang melanggarnya dikenakan sanksi baik dalam bentuk pidana maupun denda dapat dilihat pada aturan yang diberlakukan

---

75 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita,* h. 153. Lihat juga JND Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern* (Surabaya: Amarpress, 1990), h. 52.

76 Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, h. 215

77 Hukum Perkawinan (*Qanun izdiwāj*) Pasal 1.

78 Dalam *the Muslim Family Laws Ordinance* tahun 1961 disebutkan dalam pasal 5 (1) : "setiap perkawinan yang dilakukan berdasarkan hukum Islam harus didaftarkan sesuai dengan aturan yang ada dalam ordinan ini." Tahir Mahmood, *Family Law Reform*, h. 259.

79 Dasar al-Qur'an yang dimaksud adalah QS al-Baqarah/2: 282 "yang berbunyi: apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya".

80 Lihat Tahir Mahmood, *Family Law Reform,* h. 249

di negara Yordania,[81] Yaman,[82]dan Irak. Bahkan di Irak, sebagaimana halnya di Syiria, tidak hanya mengharuskan ada pencatatan tetapi juga melampirkan catatan dari keterangan dokter bahwa yang bersangkutan tidak mengidap penyakit menular.[83]

Berdasarkan studi yang dilakukan oleh Khoiruddin Nasution, pada umumnya Undang-undang {Perkawinan Muslim kontemporer mengharuskan pencatatan. Hanya saja rincian aturan tersebut sangat variatif yang oleh Khairuddin Nasution diklasifikasikan menjadi 3 kelompok besar, yaitu; pertama, kelompok yang menetapkan pencatatan sebagai satu keharusan sementara pihak yang melanggar dapat dihukum atau perkawinannya tidak mempunyai kekuatan hukum.[84] Kedua, kelompok yang menjadikan pencatatan sebagai syarat administrasi, tetapi tidak menegaskan status dan akibat hukum perkawinan yang tidak dicatatkan.[85] Ketiga meskipun

---

81 UU di Yordania No. 61 Tahun 1976 Pasal 17 (a) atau 17 (1). "Mempelai laki-laki harus memohon kepada hakim atau wakilnya untuk mengadakan akad nikah. (b) akad nikah harus dilakukan Pegawai Nikah yang bertanggung jawab kepada hakim sesuai denga catatan (dokumen) resmi. Hakim mungkin mengambil alih tugas ini untuk kasus-kasus tertentu dan dengan izin ketua Pengadilan". Lihat Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, h. 79-80. Dan aturan mengenai sanksi bagi yang tidak mencatatkan perkawinannya baik yang melaksanakan akad, mempelai, dan saksi dapat dijatuhi hukuman sesuai dengan hukuman yang berlaku dalam hukum pidana Yordania. Dalam Hukum Pidana Yordania pasal 279 disebutkan, " Hukuman antara satu sampai enam bulan penjara dapat dikenakan kepada seorang yang bertindak sebagai Pendaftar atau pihak-pihak yang terlibat tanpa sesuai dengan peraturan yang berlaku. Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 155.

82 Dalam UU Republik Yaman No. 20 Tahun 1992 Pasal 14 menyebutkan bahwa bagi yang hendak melangsungkan perkawinan maka calon suami dan wali dari calon wanita selama saru minggu dari perkawinannya seharusnya mendaftarkan di kantaor yang berwenang. Bagi yang tidak menjalnkannya dapat dihukum dengan pidana yang berlaku kecuali ada di antara mereka yang mendaftarkannya.Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 157

83 Dalam UU Irak No. 11 Tahun 1984 pasal 10 menyebutkan bahwa perkawinan (akad nikah) harus dicatatkan pada Pengadilan berwenang, yang di dalamnya termasuk: (1) identitas mempelai, jumlah mahar, dan surat keterangan ada atau tidaknya hal yang membatalkan perkawinan; (2) surat keterangan dokter, yang membuktikan bahwa yang bersangkutan tidak mengidap penyakit menular. Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries*, h. 58

84 Negara-negara yang masuk dalam kelompok ini adalah Brunei, Mesir, Iran, India, Pakistan, Yordania Tunisia, Irak dan Republik Yaman.

85 Kelompok ini adalah Filipina, Lebanon, Druize Lebanon, Maroko dan Libya.

mengharuskan pencatatan tetapi masih mengakui perkawinan yang tidak dicatatkan.[86]

Pada dasarnya, klasifikasi ini merupakan pengembangan dari tipologi yang dikemukakan oleh Tahir Mahmood yang hanya mengkalsifikasi menjadi 2 kelompok, yaitu; (1) perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan catatan resmi; (2) masih mengakui perkawinan meskipun tidak dicatatkan.

Berdasarkan tipologi atau klasifikasi di atas, baik yang dirumuskan oleh Khoiruddin Nasution maupun Tahir Mahmood dapat dipahami bahwa status pernikahan di bawah tangan belum memberikan aspek pembaruan yang cukup signifikan. Hal ini dikarenakan masalah pencatatan pernikahan belum mampu menembus sebagai salah satu persyaratan sahnya perkawinan. Perubahan atau sisi pembaruannya hanya dapat dipotret dengan melihat upaya pemerintah untuk menciptakan ketertiban dan keteraturan hidup dalam bermasyarakat agar terhindar dari perkawinan yang terselubung atau *sirri*.

3. Bentuk Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia.

Apabila pembaruan hukum keluarga pada beberapa negara lain kebanyakan dalam bentuk undang-undang, maka pembaruan di Indonesia tidak hanya dalam bentuk UU tetapi dalam bentuk lain seperti yurisprudensi, fatwa, fikih, dan peraturan lain dalam bentuk Inpres seperti KHI. Aspek-aspek pembaruan hukum keluarga di Indonesia dapat dilihat pada analisis beberapa pengkaji hukum seperti Khoiruddin Nasution dan Asni. Dalam analisis Khoiruddin Nasution yang mengkaji pembaruan dari sisi perundang-undangan mengenai status wanita tampak pada persoalan poligami, pencatatan perkawinan, peran wali dan kebebasan mempelai wanita serta proses perceraian. Sedangkan Asni mengkaji juga dan tidak saja yang berkenaan dengan keempat persoalan itu tetapi juga persoalan taklik talak, kewarisan perempuan dan harta gono gini .

86 Negara yang masuk kelompok ketiga menurut analisis Khoiruddin Nasution adalah negara Syiria. Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 158

Dalam konteks fiqh Indonesia, cukup banyak pemikiran dari kalangan intelektual yang telah berupaya melakukan pembaruan hukum terutama dalam upaya mengangkat harkat dan martabat perempuan. Beberapa tokoh yang kemudian dikenal dan *concern* terhadap perkembangan studi fikih dan gender di Indonesia adalah fikih Perempuan Huzaemah Tahido Yanggo, Masdar F Mas'udi, Husein Muhammad, Zaitunah Subhan, Nasaruddin Umar, dan Siti Musdah Mulia. Sedangkan dalam konteks fatwa, beberapa persoalan yang diangkat Asni adalah nikah mut'ah dan nikah siri, sighat taklik talak, pernikaha usia dini, KB dan aborsi, dan konsep kemitrasejajaran. Dan dalam konteks yurisprudensi, persoalan yang dikemukakan Satria Effendi cukup banyak, di antaranya adalah cerai gugat akibat suami poligami, masalah hak hadanah pasca perceraian dan lain-lain.

C. Metode Pembaruan Hukum Keluarga

Tahir Mahmood menyebutkan bahwa pada dasarnya pembaruan hukum keluarga itu terdiri atas dua macam, yaitu:

1. *Intra-doctrinal reform,* yaitu reformasi hukum keluarga Islam yang dilakukan dengan menggabungkan pendapat dari beberapa mazhab atau mengambil pendapat lain selain dari mazhab utama yang dianut.
2. *Extra-doctrinal reform*, yaitu pembaruan hukum dengan cara memberikan penafsiran yang sama sekali baru terhadap nas yang ada.

Metode *Intra-doctrinal reform* mengcover dua metode yang dikembangkan oleh pengkaji hukum Islam modern, yaitu metode *talfiq* dan *takhayyur*.

Metode *talfiq* adalah menggabungkan pandangan sejumlah mazhab dalam masalah tertentu. Sedangkan *takhayyur* adalah memilih salah satu dari sekian pandangan mazhab fikih yang ada, bukan saja dari empat/lima mazhab populer tetapi juga dari mazhab-mazhab lain termasuk pandangan Ibnu Taymiyyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziyyah.

Penerapan metode *takhayyur* dapat dilihat pada fatwa MUI tentang iddah wafat. Dalam fatwa ini, MUI memilih pendapat Jumhur ulama mengenai ketidakbolehan perempuan dalam menjalankan iddah wafat meninggalkan rumah kediamannya pada malam hari meskipun untuk ibadah haji.[87]Sedangkan aplikasi metode *talfiq* dalam hukum keluarga Islam dapat dilihat pada kasus warisan mengenai status bagian saudara atau saudari karena ada kakek. Dalam hukum keluarga Sudan No. 49 Tahun 1939, yang diikuti dengan UU No. 51 Tahun 1943 dan Mesir ditetapkan bahwa saudara atau saudari tetap mendapat bagian warisan dengan jalan berbagi (*sharing*) dengan kakek. Padahal menurut ulama Hanafiyyah (Abu Yusuf dan al-Saibani), yang juga diikuti oleh Syafi'i dan Maliki, saudara/saudari kandung atau sebapak tidak mendapat bagian dengan adanya kakek. Ketetapan Sudan dan Mesir ini didasarkan pada perpaduan pandangan Zaid bin Ṡābit yang menetapkan bahwa saudara/saudari tersebut tidak dengan sendirinya tidak mendapat bagian, dengan pandangan Ali bin Abi Talib yang berpendapat bahwa saudara/saudari seayah tetap mendapat bagian bersama kakek.[88]

Metode yang bersifat *extra doctrinal* merupakan upaya untuk meninggalkan pandangan ulama klasik dengan menafsirkan nas yang ada. metode ini banyak memberikan perubahan baru terhadap hukum keluarga bahkan bertentangan dengan pandangan jumhur ulama karena perubahan situasi dan kondisi baik secara kultural maupun sosiologis sebagai dampak dari kemajuan ilmu pengetahuan dan tekhnologi. Misalnya larangan poligami yang terdapat dalam materi UU Hukum keluarga Islam pada negara Tunisia dan Turki. Bahkan di negara lain seperti Maroko, Syiria dan Mesir juga menetapkan hal yang sama meskipun pelarangan tersebut tidak seketat di Tunisia.[89] Larangan ini merupakan bentuk penafsiran baru terhadap al-Qur'an. Teks di dalam al-Qur'an mengandung pesan bahwa prinsip pernikahan itu monogami karena itu poligami harus

87 K.H. Ma'ruf Amin dkk., *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia sejak 1975*, h. 146.

88 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita,* h. 279.

89 JND. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern* , h. 60

dilarang.[90] Pemahaman terhadap QS al-Nisā'/4: 3, para intelektual umumnya menafsirkan kembali yang lebih menekankan pada kontekstualisasi pemahamannya. Dalam melakukan pemahaman yang kontekstual ini, ada pemikir yang menghubungkan dengan latar belakang turunnya ayat, dan menghubungkan dengan QS al-Nisā'/4: 129. Ada juga yang mengaitkan dengan ayat sebelumnya, yaitu QS al-Nisā'/4: 1-2 sehingga keterkaitan ayat ini melahirkan kesimpulan bahwa QS al-Nisā'/4: 3 berkaitan dengan urusan anak yatim. Oleh karena itu, pembahasan ayat ini adalah untuk menyelesaikan masalah *ad hoc* yang terjadi pada waktu itu.[91]

Penafsiran baru terhadap nas tentang poligami tidak hanya tampak pada Undang-undang yang ada pada beberapa negara muslim, akan tetapi juga dapat dilihat pada beberapa pandangan ulama kontemporer seperti Muhammad Abduh, M. Quraisy Shihab, Mahmud Syaltut dan Yusuf al-Qardawi.

Menurut Tahir Mahmood, metode pembaruan yang digunakan perundang-undangan perkawinan tersebut, pada prinsipnya sama dengan yang digunakan umumnya pembaru, yaitu: (1) ijtihad, (2) qiyas deduktif , (3) ijma', dan (4) *takhayyur* dan *talfīq*. Dan ada 2 fenomena yang dicatat Khoiruddin Nasution tampak pada pembaruan hukum tersebut, yaitu;

1. Adanya fenomena memperlakukan pandangan semua mazhab pada tingkatan yang sama.
2. Penekanan pada (1) *istihsān*, (2) *maṣlaḥah mursalah*, (3) *siyāsah al-syar'iyyah,* (4) *istidlāl* dan semacamnya.[92]

Hal yang sama juga dicatat Anderson bahwa ada 4 metode umum yang digunakan sarjana dalam melakukan pembaruan hukum keluarga Islam kontemporer, yakni: (1) lewat aturan yang bersifat prosedur sesuai dengan tuntutan zaman modern (bersifat administratif), atau dengan istilah lain disebut *takhṣīṣ al-qaḍā/siyāsah*

90 Asrorun Niam Sholeh, *Fatwa-Fatwa Masalah Pernikahan dan Keluarga*, h. 191

91 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 283.

92 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 280.

al-syar'iyyah tetapi substansinya tetap tidak berubah. Misalnya aturan tentang umur kawin jelas pembatasannya tetapi tidak melarang secara tekstual dalam UU sebab Nabi melakukannya, (2) *takhayyur* dan *talfīq*, (3) ijtihad dengan jalan menginterpretasikan kembali (reinterpretasi) teks syariah, dan (4) menggunakan alternatif, yakni menggunakan aturan administrasi seperti memberikan sanksi bagi yang melanggar tetapi tidak berdasarkan alasan syariah.[93]Demikian pula dengan Pearl menyimpulkan bahwa pembaruan hukum keluarga pada negara-negara muslim menggunakan 4 metode, yaitu: (1) *takhayyur*, (2) *talfīq*, (3) *siyāsah syar'iyyah*, dan (4) murni memenuhi kebutuhan sosial dan ekonomi tanpa mendasarkan sama sekali terhadap alasan mazhab yang sering disebut dengan reinterpretasi terhadap nas sesuai dengan tuntutan zaman.[94]

Berdasarkan beberapa konsep metodologis di atas maka dapat disimpulkan bahwa secara umum teori yang digunakan para intelektual kontemporer dalam melakukan pembaruan hukum perkawinan adalah (1) penafsiran kembali (reinterpretasi nas), (2) *siyāsah al-syar'iyyah*, (3) *maṣlaḥah al-mursalah*, (4) *takhyīr*, (5) *talfīq*.

Selain metode ini, Khoiruddin Nasution menawarkan 2 konsep metodologis dalam melakukan pembaruan hukum perkawinan, yaitu metode tematik dan holistik serta kemungkinan kombinasi tematik dan holistik.

1. Metode tematik

Metode ini banyak dikembangkan dalam studi ilmu-ilmu al-Qur'an. Dalam sejarahnya, metode tematik dapat dibagi dua, yaitu : (1) tematik berdasarkan subyek, (2) termatik berdasarkan surah al-Qur'an. Di antara karya yang masuk kategori pertama adalah Kitab *al-Bayān fī Aqsām al-Qur'ān* karya Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *Majāz al-Qur'ān* karya Abu Ubaid, *Mufradāt al-Qur'ān* oleh al-Rāgib al-Isfahānī, *Nāsikh Mansūkh*karya sejumlah ulama, *Asbāb al-Nuzūl*

93 Menurut Khoiruddin Nasution, metode keempat ini mirip dengan metode pertama, yakni metode *siyāsah syar'iyyah*.

94 Paerl dan Werner Menski, *Muslim Family Law,* h. 21-22.

karya Abū Hasan al-Wahidī al-Naisābūrī (w. 468/1076). Sedangkan karya yangmasuk kategori kedua adalah *al-Burhān* karya Zarkasyi (745-794/1344-1392), *al-Itqān* karya al-Suyuti.

Secara substansial, metode tematik sudah ada sejak sejarah awal metode kajian Islam (nas). Hanya saja pengembangannya dalam suatu bentuk rumusan secara metodologis dan sistematis tampak pada awal abad ke-20 baik berdasarkan subyek maupun Surah Qur'an. Dan ulama yang paling banyak menekankan pentingnya pendekatan tematik dalam memahami isi al-Qur'an pada awal abad ke-20 ini adalah Amin al-Khulli.

Amin al-Khulli memang tidak memberikan definisi secara gamblang tentang metode ini tetapi ia mampu memberikan penekanan pentingnya memahami arti (ma'na) dan tujuan (*agrād*) ayat-ayat al-Qur'an dalam memahami al-Qur'an secara mendalam dan benar. Untuk memahami al-Qur'an secara konprehensif, al-Khulli mensyaratkan dua hal, yaitu: (1) Memahami al-Qur'annya sendiri (*dirāsat fī al-Qur'ān)*,[95] (2) memahami di sekitar Qur'an, atau latar belakang atau konteksnya (*dirāsāt mā ḥaul al-Qur'ān*).[96]

Langkah-langkah yang dapat dilakukan dalam mengaplikasikan metode ini adalah sebagai berikut:

a. mengambil satu subyek atau kasus tertentu (*mauḍū' al-wāḥid*).
b. Berusaha menemukan seluruh ayat-ayat dalam al-Qur'an yang membicarakan subyek atau kasus tertentu.
c. Memahami hubungan antara semua ayat-ayat yang membahas subyek yang sama dan menghubungkannya dengan kondisi pra Islam dan kondisi ketika/selama masa pewahyuan (*sābiqihā wa lāḥiqihā*).

---

95 Pemahaman yang dimaksud di sini adalah pemahaman yang berkaitan lafal-lafal dan kata-kata yang digunakan al-Qur'an serta struktur (*murakkabāt*) bahasa al-Qur'an.

96 Pemahaman ini berkaitan dengan pengetahuan mengenai kehidupan orang Arab pra Islam (*al-Bi'ah al-Maddiyyah*) serta pemaknaan atau penggunaan bahasa (*al-Bi'ah al-maknawiyyah*) tempat dimana al-Qur'an diwahyukan. Dikutip Khoiruddin Nasution dalam Amin al-Khulli, *Manāhij Tajdīd fi al-Naḥw wa al-balāghah wa al-Tafsīr wal Adab*., (ttp: al-Haiah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1995), h. 232. Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 287.

Konsep dasar ini kemudian dikembangkan oleh murid-muridnya, yaitu Bintu al-Syāṭi dan Khalafullāh. Bintu al-Syāṭi menawarkan metode silang (*the cross-referential method*) dengan membagi pada tiga teori, yaitu: pertama, menekankan pentingnya memahami arti bahasa kata-kata al-Qur'an (*lexical meaning of any Qur'anic word*). Kedua, melibatkan semua ayat-ayat yang berhubungan dengan subyek yang dibahas. Ketiga, harus ada kesadaran tentang adanya konteks tertentu dari teks yang ada (*al-siyāq al-khāṣṣ*) dan konteks umum (*al-siyāq al-āmm*) dalam berusaha memahami kata-kata dan konsep Qur'an. Sedangkan Khalafullāh menggunakan metode ini juga dengan 3 langkah, yaitu: (1) pengumpulan semua ayat yang membahas satu topik tertentu; (2) analisis berdasarkan urutan turunnya ayat (kronologi); dan (3) analisis dengan menggunakan analisis sastra.

Selain kedua muridnya di atas, al-Farmawi juga dipengaruhi oleh al-Khulli yang kemudian metode ini diformulasikan secara sistematis dan metodologis baik yang berdasarkan subjek maupun surah demi surah.

Ide dasar dari metode tematik berdasarkan surah al-Qur'an adalah setiap surah dari al-Qur'an memiliki penekanan sendiri meskipun di dalamnya dibahas sejumlah topik. Dengan dasar ini, semua ayat yang ada dalam satu surah tersebut harus dihubungkan dengan surah pokoknya. Ketika membahas surah tersebut, ayat lain yang ada pada surah lain yang membicarakan topik yang sama juga harus diikutsertakan. Oleh karena itu, baik ayat yang ada di surah tersebut maupun ayat lain yang membahas topik yang sama dari surah lain harus disertakan menjadi satu pembahasan yang menyatu.

Tematik yang didasarkan pada subyek tertentu dari Qur'an adalah dengan cara mengumpulkan semua ayat yang membahas subyek tersebut yang ada dalam al-Qur'an, mulai awal sampai akhir. Kemudian mengumpulkan semua ayat untuk menemukan konsep kasus tertentu tersebut.

Secara metodologis, langkah yang dapat dilakukan dalam metode tematik berdasarkan surah adalah:

a. Menentukan masalah pokok yang dibahas dalam satu surah yang dibahas.
b. Menemukan ayat-ayat dalam surah tersebut yang membahas masalah pokok surah tersebut.
c. Menemukan ayat-ayat yang membahas masalah tersebut dengan surah lain. Setelah itu, menghubungkan semua ayat tersebut baik yang bersumber dari surah yang sama maupun dari surah yang lain. Terakhir, menganalisis hubungan ayat-ayat yang membahas pokok masalah dengan ayat-ayat lain dalam surah yang sama yang tidak berhubungan erat dengan pokok masalah yang ditemukan dalam masalah tersebut.

Sedangkan aplikasi tematik berdasarkan subyek/topik, maka langkah-langkah yang dirumuskan oleh al-Farmawi adalah;[97]

a. Mengumpulkan semua ayat-ayat yang membahas topik atau subyek yang sama, kemudian menggabungkan dan menghubungkan semua ayat-ayat tersebut menjadi satu pembahasan yang utuh dan menyatu. Dalam membuat hubungan ayat-ayat tersebut maka diurutkan secara kronologis berdasarkan urutan turunnya.
b. Mendiskusikan subyek yang ada secara keseluruhan dengan mempertimbangkan konteksnya masing-masing (*asbāb al-nuzūl*), termasuk Sunnah Nabi Muhammad yang berhubungan dengan subyek yang dibahas. Dengan demikian, setip ayat dan subyek harus dihubungkan dengan Sunnah Nabi yang berkaitan lengkap dengan latar belakangnya (*asbāb al-wurūd*).

Perhatian ulama terhadap metode tematik sangat tinggi dengan meningkatnya karya-karya tafsir[98] serta perkembangannya tidak

97 Abd al-Hayy al-Farmawy, *Metode Tafsir Maudhu'i; Suatu Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah (Cet. I; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), h. 11.

98 Karya pertama yang tampak pada awal abad ke-20 adalah *Bayān al-Qur'ān* karya Asyraf 'Alī Thanavī (1280-1362/1863-1943), karya seorang sarjana Indo Pakistan. *Al-Tafsīr al-Ḥadīś* karya Muhammad Izzat Darwasa, seorang sarjana Arab Palestin, diterbitkan pada tahun 1381-1383/1962-1964. *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb (1906-1966), dan *Tafsīr al-Qur'ānil Karīm* karya Maḥmūd Syaltūt (1893-1963), keduanya adalah sarjana Mesir. Karya lainnya adalah *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*

hanya merambah pada studi ilmu-ilmu al-Qur'an tetapi juga pada studi ilmu Islam.

Selain metode tematik yang ditawarkan pengkaji hukum Islam dalam melakukan pembaruan hukum keluarga, ada juga metode holistik sebagai salah satu tawaran dalam mengembangkan hukum keluarga Islam.

2. Metode Holistik

Pada prinsipnya, metode ini tidak terlalu berbeda dengan metode tematik berdasarkan subyek. Khoiruddin menyebutkan Fazlur Rahman merupakan pemikir pertama yang memperkenalkan metode ini secara sistematis dan metodologis dan kemudian dipergunakan oleh Aminah Wadud Muhsin ketika melakukan studi tentang al-Qur'an dan wanita. Meskipun Rahman tidak menyebutkan dengan istilah holistik dan lebih banyak menggunakan teori atau metode hermeneutik *(hermeneutical theory)* tetapi proses dan tujuan yang dikemukakan, menurut Khoiruddin, lebih tepat disebut dengan metode holistik.[99] Rahman menyebutkan:

Ada kebutuhan yang luar biasa terhadap teori hermeneutik yang akan dapat membantu kita memahami makna al-Qur'an sebagai satu kesatuan agar baik isi teologi maupun sisi etis dan yuridisnya menjadi kesatuan.[100]

Baik metode tematik maupun holistik sama-sama menekankan pada pentingnya pemahaman al-Qur'an dengan metode silang (*cross referential*), atau *integralistic* atau *inductive*. Secara substansial, metode ini sudah dikembangkan jauh sebelum dikembangkan oleh Amin al-Khulli dan Fazlur Rahman. Pada abad pertengahan, Imam al-Gazali telah mengintrodusir metode induktif melalui

---

oleh Muhammad Ḥusain al-Ṭabāṭabaī (1903-1981) dan karya Ḥamīd al-Dīn al-Farāḥī (1863-1930) sebagai salah satu karya yang ditulis dalam bahasa Urdu.

99 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita,* h. 294

100 Fazlur Rahman, "Interpreting the Qur'an", *Afkar Inquiry Magazine of events and Ideas,* Mei 1986, h. 45. Dikutip Khoiruddin Nasution dalam *Status Wanita*, h. 294

teori interpretasi linguistik dan teori tujuan hukum Islam.[101]Dalam penelitiannya, Syamsul Anwar menilai al-Gazzali merupakan tokoh yang telah melakukan upaya pengembangan ilmu hukum Islam dengan salah satu sumbangan pokoknya adalah memperkenalkan dan mempertegas penerapan metode induksi dalam kajian hukum Islam.[102]

Gagasan al-Gazzali ini kemudian dikembangkan dan diartikulasikan secara lebih luas oleh Imam al-Syāṭibī. Dalam kitabnya, *al-Muwāfaqāt*, al-Syāṭibī menekankan pentingnya metode integralistik. Konsep integralistik ini merupakan perwujudan dari pandangan kalam Allah adalah kalam yang menyatu (كلام الله هو كلام واحد). Metode seperti ini dapat disebut juga dengan metode silang (*cross referential*) atau metode induktif (*manhaj al-Istiqrā'*). Pada masa sahabat, metode seperti ini lebih menekankan pada tafsir *bil ma'ṡūr*, yaitu metode kajian Islam (al-Qur'an) antara nas dengan nas baik antar al-Qur'an maupun antara al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad. Kajian dengan tafsir demikian diklaim oleh Rahman bahwa para mufassir telah mengakui satu prinsip metode kajian Qur'an (tafsir) yaitu bahwa seluruh al-Qur'an saling menjelaskan (menafsirkan) atau *parts of the Qur'an interpret other parts).*

Perbedaan metode tematik dengan holistik adalah pada metode tematik lebih menekankan pada pembahasan topik demi topik atau surah demi surah dari al-Qur'an, sedangkan metode holistik lebih

---

101 Dapat dicontohkan pada pemahaman al-Gazzali mengenai pemaknaan *amar* , lafaz umum, *argumen a fortiori* dan lain-lainnya. Suatu perintah (amar) *ansich* tidak menunjukkan apa-apa. Maknanya dapat diketahui dengan mempelajari evidensi sirkumstansial yang menyertainya. Perintah membayar zakat dalam ayat "*wa ātuz zakāh*" (bayarlah zakat), tidak dengan sendirinya dapat dipahami menunjukkan wajib. Wajibnya membayar zakat itu dipahami berbagai keterangan sirkumstansial dan segala potensi dalil yang secara bersama-sama menggiring pemaknaan perintah berzakat itu kepada hukum wajib.Dikutip Syamsul Anwar dalam *al-Mustaṣfā' min 'ilm al-Uṣūl* karya al-Gazzālī, hlm. 159-160. Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam*, h. 395.

102 Syamsul Anwar, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam", dalam *Mazhab Yogya:Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Dr. Ainur Rafiq, MA, ed. (Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002), h. 148

menekankan pada upaya menemukan ruh (spirit) atau prinsip-prinsip umum Qur'an secara keseluruhan.[103]

Meskipun Rahman merupakan ilmuan pertama yang memperkenalkan metode holistik secara sistematis dan metodologis akan tetapi ia tidak memberikan definisi secara tekstual. Metode ini dikembangkan sebagai respon terhadap problem metodologis pada masa klasik dan Pertengahan yang bersifat *ahistoris, literalistis* dan *atomistis*.[104]Oleh karena itu, metode holistik berusaha menemukan prinsip-prinsip umum dan mengkontekskannya dengan situasi sekarang. Untuk mewujudkan hal tersebut, Rahman menawarkan 2 langkah pokok yang disebut dengan gerakan ganda (*double movement*). Pertama, mulai dari kasus konkret yang ada dalam al-Qur'an untuk menemukan prinsip umum (*to find the general principle*). Langkah kedua, berangkat dari prinsip umum kemudian menatap kembali ke legislasi hukum. Kedua langkah ini berusaha untuk menemukan prinsip umum dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang ada [105]

Secara singkat, teori holistik yang ditawarkan Rahman adalah teori menemukan prinsip-prinsip ajaran Qur'an, yakni dengan cara menemukan *ratio legis* (illat hukum) dari materi-materi hukum (kasus-kasus) yang ada dalam Qur'an. Sedangkan aplikasi dari nilai-nilai umum (prinsip) tersebut lebih dahulu harus disesuaikan dengan konteks di mana dan kapan diterapkan. Oleh karena itu, ketika memahami nass untuk menemukan prinsip-prinsip umum dan aplikasinya di lapangan dari prinsip-prinsip umum tersebut sangat dibutuhkan pemahaman konteks baik secara makro[106] maupun secara mikro. [107]

---

103 Khoiruddin Nasution,*Status Wanita*, h. 295

104 Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Cet. VI; Bandung: Mizan, 1996), h. 186.

105 Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernity*, h. 20.

106 Pemahaman konteks secara makro adalah konteks sejarah pewahyuan al-Qur'an baik sejarah pra Islam maupun selama masa pewahyuan. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, h. 261.

107 Pemahaman konteks secara mikro berkaitan dengan pemahaman yang berkaitan dengan latar belakang turunnya nas (*asbāb al-nuzūl dan al-wurūd*).

Berdasarkan teori hermeneutik sebagaimana yang diperkenalkan oleh Rahman di atas maka dapat dipahami pula bahwa tujuan metode ini adalah; *Pertama,* untuk membantu orang-orang memahami al-Qur'an sebagai satu kesatuan yang utuh. Kedua, untuk mengaplikasikan prinsip-prinsip umum al-Qur'an tersebut sesuai dengan konteks dan situasi kapan dan di mana akan diaplikasikan. Ketiga, untuk menghindari masalah pertentangan yang terjadi antara satu ayat dengan ayat lain dalam al-Qur'an.[108]

3. Kombinasi Tematik dan Holistik

Metode dengan memadukan metode tematik dan holistik merupakan tawaran ketiga dari Khoiruddin Nasution dalam melakukan pembaruan hukum perkawinan. Maksud metode ini adalah mendiskusikan satu masalah tertentu kemudian dipantulkan dengan nilai universal al-Qur'an. Metode ini diistilahkan Khoiruddin Nasution dengan metode induktif, yakni setiap masalah tertentu harus dibahas secara menyeluruh dari seluruh nas lengkap dengan pengetahuan latar belakang (*asbāb al-nuzūl* dan *wurūd*) secara mikro dan makro. Pengetahuan sejarah pra Islam dan masa pewahyuan menjadi sangat penting dalam penggunaan metode ini. Oleh karena itu, prosedur dan tahap penggunaan metode ini adalah sebagai berikut:

a. Mengumpulkan semua ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw. yang berkaitan dengan masalah tertentu.
b. Seluruh ayat yang berkaitan masalah tersebut didiskusikan dengan metode tematik dengan pendekatan sejarah (konteks).
c. Hasil rumusan langkah kedua dipantulkan dan dinilai apakah sudah sesuai atau belum dengan prinsip al-Qur'an.

---

108 Masalah pertentangan antar ayat al-Qur'an biasanya diselesaikan oleh ulama klasik dan pertangahan dengan teori *nasikh mansukh*, sedangkan dalam metode ini, Rahman lebih cenderung menggunakan pemahaman yang integral dan membedakan ayat-ayat moral dengan ayat yang bersifat kasuistik. Oleh karena itu, ia membagi ayat-ayat al-Qur'an menjadi dua kelompok besar, yaitu: ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip umum, yang jumlah ayatnya terbatas; dan (2) ayat-ayat yang mengandung ajaran khusus (kasuistik) yang jumlahnya ayatnya jauh lebih banyak. Lihat Rahman, *Islam*, h. 38.

Aplikasi metode kombinasi tematik dan holistik dapat dicontohkan misalnya pada masalah perkawinan dan perceraian. Usaha pertama yang dilakukan adalah menemukan ayat-ayat Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad saw. yang berkaitan dengan perkawinan dan perceraian sebagai satu tema/subyek. Setelah itu, berusaha memantulkan kesimpulan yang ditemukan dari pembahasan tersebut dengan nilai Islam normatif, yakni adanya jaminan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan (antara suami dan isteri) dan keadilan. Prinsip kesetaraan dan keadilan merupakan ajaran dasar (*basic elan*) al-Qur'an yang kemudian dikaitkan pada persoalan perkawinan karena masalah perkawinan berhubungan dengan relasi laki-laki dan perempuan. Proses ini bagian dari penerapan metode holistik dengan pendekatan induktif terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat universal. Selanjutnya, menginventarisir ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan perkawinan dan perceraian. Dalam al-Qur'an ditemukan beberapa ayat yang dimaksud.

Pertama, al-Qur'an menjelaskan bahwa perkawinan merupakan satu perjanjian (transaksi) yang kokoh (ميثاقا غليظا). Istilah ميثاقا غليظا ditemukan dalam al-Qur'an hanya pada tiga tempat, yakni QS al-Aḥzāb/33: 7, QS al-Nisā'/4: 154, dan QS al-Nisā'/4: 21.

Pada QS al-Aḥzāb/33: 7, kata ميثاقا غليظا digunakan untuk menunjukkan perjanjian Allah dengan sejumlah nabi.[109] Sedangkan pada QS al-Nisā'/4: 154, kata ميثاقا غليظا digunakan untuk menunjukkan perjanjian Allah dengan orang Yahudi. Dan pada QS al-Nisā'/4: 21 kata ميثاقاغليظا digunakan sebagai bentuk perjanjian perkawinan (nikah). Dengan demikian istilah yang digunakan al-Qur'an dengan kata ميثاقاغليظا merupakan bentuk perjanjian dengan kesucian ikatan perkawinan antara suami dan isteri sepadan dengan

109 Dalam tafsir *al-Miṣbāh* disebutkan bahwa kata (ميثاقا) *miṡāq* terambil dari kata (وثق) *waṡaqa* yang berarti mengikat dengan kukuh. Banyak ulama memahami bahwa ayat ini mengisyaratkan Allah mengambil perjanjian dengan para Nabi-Nabi-Nya itu untuk menyampaikan risalah tauhid dengan perjanjian yang sangat kuat lagi kukuh. M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ,* Vol. 11 (Cet. III; Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 228.

kesucian hubungan Allah dengan pilihan-Nya yakni nabi dan rasul-Nya.

Menurut M. Quraish Shihab, bahwa dari sisi bahasa, kata ميثاقا غليظا mengisyaratkan keyakinan isteri bahwa kebahagiaan bersama suami akan lebih besar daripada kebahagiaan hidup dengan ibu bapak, dan pembelaan suami tidak lebih sedikit daripada pembelaan saudara-saudara kandung.[110]

Selain istilah di atas, kata lain yang banyak digunakan ketika menyinggung dengan persoalan perkawinan adalah kata "*zauj*" dan "*nikāḥ*". Kedua istilah ini mengisyaratkan makna kemitraan antara suami dan isteri. Hal ini diisyaratkan dengan kata "*zauj*" yang berarti pasangan dan kata "*nikāḥ*" yang berarti berhimpun. Kata "*zauj*" dalam berbagai bentuknya terulang kurang lebih 81 kali dalam al-Qur'an.[111]

Sedangkan kata 'nikah" dalam berbagai bentuknya terulang sebanyak 23 kali.[112] Dari kedua istilah ini dapat dikatakan bahwa pernikahan menjadikan seseorang mempunyai pasangan. Kata "*zauj*" menunjukkan kesan bahwa suami kalau sendiri belum lengkap. Demikian pula sebaliknya yang diibaratkan oleh M. Quraisy Shihab, seperti rel kereta api tanpa kereta api, atau anting-antingnya hanya sebelah. Dengan demikian suami adalah pasangan isteri dan isteri adalah pasangan suaminya.[113]

Meskipun ada kata lain[114] yang mengungkapkan tentang perkawinan akan tetapi secara umum, al-Qur'an hanya menggunakan dua kata ini untuk menggambarkan terjadinya hubungan suami isteri

---

110 M. Quraisy Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Cet. IX; Bandung: Mizan, 1999), h. 210.

111 Muḥammad Fuād And. Bani, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓil Qur'ān* (Cet. II; Tnt: Dar al-Fikr, 1981) h. 332-334.

112 Muḥammad Fuād And. Bani, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓil Qur'ān*, h. 718.

113 M. Quraisy Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 206.

114 Kata yang dimaksud adalah kata "*wahabat*" sebagaimana yang diungkapkan dalam QS al-Aḥzāb/33: 50. وَامْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin). Menurut M. Quraisy Shihab, istilah ini hanya diperuntukkan dan berlaku bagi Nabi saja. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h 191.

secara sah. Selain makna pasangan yang berarti sebagai kemitraan suami isteri, sejumlah ayat al-Qur'an lain yang menunjukkan suami dan istri sebagai pasangan yang egalitarian. Misalnya dalam QS al-Z|āriyyāt/51: 49 yang menegaskan bahwa hukum umum tentang penciptaan adalah bahwa segala sesuatu dijadikan berpasang-pasangan. QS Fāṭir /35:11 yang menyebutkan hubungannya dengan pasangan antarmanusia, "*kami jadikan kamu berpasang-pasangan*". Dan QS al-Nabā'/78: 8 dan QS al-Nisā'/4: 20, yang memberikan aturan tentang keinginan seseorang untuk mengganti pasangan. Artinya kalau seseorang ingin memiliki pasangan baru maka cara yang sebaiknya dilakukan adalah menceraikan istri yang ada bukan dengan cara poligami.[115]

Kedua, selain makna perkawinan, sejumlah ayat al-Qur'an juga mengisyaratkan tujuan perkawinan. Ada 3 tujuan perkawinan yang disimpulkan Khoiruddin Nasution berdasarkan sejumlah nas yang berkaitan dengan perkawinan, yaitu:

a. Untuk mengembangbiakkan umat manusia (reproduksi) di bumi. Tujuan ini didasarkan pada QS al-Syūrā/42: 11, QS al-Rūm/30: 21, QS al-Naḥl/16: 72, QS al-Ṭāriq/86: 6-7, dan QS al-Nisā'/4: 1.
b. Pemenuhan kebutuhan seksual. Tujuan ini didasarkan pada QS al-Ma'ārij/70: 29-31, QS al-Mu'minūn/23: 5-7, QS al-Baqarah/2: 223, QS al-Nūr/24: 33.
c. Untuk memperoleh ketenangan (*sakīnah*), cinta (*mawaddah*), dan kasih sayang (*raḥmah*) berdasarkan QS al-Rūm/30: 21.

Ketiga tujuan ini didukung pula oleh beberapa hadis Nabi saw di antaranya; hadis Nabi yang mengajak umatnya untuk hidup berkeluarga dan menurunkan serta mengasuh anak-anak mereka menjadi warga umat Islam yang saleh. Harapan Nabi adalah pernikahan umatnya akan menjadikan umat Islam bertambah

115 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita,* h. 311

jumlahnya pada akhir zaman nanti.[116] Selain itu, ada juga hadis nabi yang menyebutkan anjuran untuk menikah bagi pemuda yang sudah sanggup untuk menikah.[117] Dan masih banyak lagi hadis yang berisi tentang anjuran perkawinan.

Tampaknya metode kombinasi tematik dan holistik akan lebih konprehensif memahami persoalan hukum yang dikehendaki oleh nas. Karena metode ini tidak hanya mencoba prinsip-prinsip dasar yang dikandung oleh nas tetapi juga menelaah dari sisi tujuannya suatu permasalahan.

Selain metode tematik dan holistik yang dikemukakan oleh Khoiruddin, ada metode lain yang diformulasikan oleh Asni dalam melakukan pembaruan hukum keluarga, yaitu metode integratif holistik dengan paradigma *teo-antroposentris*. Cara kerja metode ini diawali dengan analisis teks meliputi analisis makna lafaz, ayat dan tema dirangkai dengan analisis konteks historis yang terdiri dari *asbāb al-nuzūl* atau *asbāb al-wurūd* serta kondisi sosial bangsa ketika al-Qur'an diturunkan. Pada tahap ini dipergunakan epistemologi usul fiqh seperti *bayānī*, *qiyāsi* dan *istiṣlāḥī*. Setelah analisis teks dan konteksnya maka proses selanjutnya adalah analisis realitas, lokalitas maupun globalitas. Komponen-komponen yang diperlukan dan dipahami adalah perkembangan kontemporer atau dunia global pada saat ini, baik dalam bidang sosial politik, ekonomi, hukum maupun isu-isu nasional dan internasional serta konteks keindonesiaan baik secara sosiologis, budaya, maaupun hukum. Oleh karena itu, pada level ini diperlukan pendekatan ilmu-ilmu modern seperti sosiologi/ antropologi, filsafat, hukum, psikologi dan lain-lain.

---

116 تَزَوَّجُوا الْوَدُودَ الْوَلُودَ فَإِنِّى مُكَاثِرٌبِكُمُ الْأُمَم HR. Imām Abu Dāwud, *Sunan Abu Dāwud, Bāb al-nahy an tazwīj man lam yalid*, hadis No. 2052, juz 6, h. 228. CD Maktabah Syāmilah.

117 يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنِ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وِجَاء Lihat Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī, Bāb Qaul al-Nabī Manistaṭa'tum*, hadis No. 5065, juz 17, h. 87. Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim, Bāb Istiḥbāb al-Nikāḥ*, hadis No. 3464, juz 9, h. 99. Sunan al-Nasā'ī, *Bāb Sunan al-Nasāi*, hadis No. 2238, juz 4, h. 479. Imām al-Tirmiżī, *Sunan al-Tirmiżī, Bāb Mā Jāa Fī Faḍli al-Tazwīj wal Haṣi*, Hadis No. 1103 juz 4, h. 359. Imām Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah, Bāb Mā Jā'a Fī Faḍli*, hadis nomor 1918, juz 6, h. 19. Imām al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī, Bāb Man Kāna 'indahū Ṭūl fal yatazawwaj*, hadis No. 2220, juz 6, h. 441. CD Maktabah Syāmilah.

Sedangkan Cik Hasan Bisri mengemukakan bahwa analisis teks idealnya menggambarkan pendekatan teologis, filosofis, yuridis, dan logis, sedangkan analisis konteks melalui pendekatan historis, antropologis dan sosiologis.[118]

Selanjutnya, hasil dari analisis teks kemudian diintegrasikan dengan analisis realitas untuk mendapatkan kesimpulan hukum. Dan hal terpenting dari proses ini adalah pelaksanaan dari tahapan-tahapan tersebut harus dibingkai dengan prinsip kemaslahatan atau *maqāṣid al-syarīʿah*.[119]

Sedangkan paradigma *teo-antroposentris* merupakan penggabungan antara paradigma teosentris[120] dengan paradigma antroposentris.[121] Kedua paradigma ini digabungkan untuk digunakan dalam melakukan pembaruan hukum Islam. Hal ini dilakukan karena hukum Islam itu tidak hanya memiliki dimensi ilahiyah tetapi juga dimensi insaniyah. Dimensi ilahiyah menunjukkan hukum Islam bersumber dari Allah swt. sehingga harus selalu didasarkan pada sumber utamanya yakni al-Qur'an dan hadis Nabi saw. sedangkan dimensi insaniyah mengarahkan pada hukum Islam dibuat untuk kemaslahatan manusia, untuk diterapkan di alam manusia sehingga

---

118 Lihat klasifikasi Cik Hasan Bisri dalam bentuk tabel 10 mengenai relasi fokus, pendekatan, model, dan metode penelitian. Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fikih, Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, ed. 1 (Cet. II; Bogor: Kencana, 2003), h. 82

119 Menurut Asni, unsur ini menjadi patokan pokok dalam setiap perumusan pemikiran hukum Islam. Inilah yang dimaksud dengan makna "*holistik*". Baik pada tahapan analisis teks maupun analisis realitas hingga pada tahap penarikan kesimpulan harus dalam kerangka pencapaian cita-cita utama hukum Islam yaitu terwujudnya kemaslahatan umat di dunia maupun di akhirat.

120 Paradigma ini mengacu pada pemusatan kekuasan Tuhan. Istilah teosentris berasal dari dari bahasaInggris "*theo-chentris*" yang secara harfiah berarti memusat pada Tuhan. Istilah ini kemudian digunakan dalam teologi untuk menyatakan bahwa kekuasaan berpusat pada Tuhan, sedangkan manusia dianggap berdaya di hadapanNya.

121 Paradigma yang mengacu pada pemusatan kekuasan manusia. Istilah *antroposentrisme* dipahami sebagai pandangan yang menjadikan manusia sebagai pusat perhatian dari alam semesta. Dari sisi ini lingkungan merupakan objek eksploitasi dan eksperimen yang berguna bagi kepentingan manusia. Ada juga yang mengartikan sebagai kesadaran terhadap kesadaran dan etika lingkungan. Hal ini dikarenakan masalah yang terjadi dilingkungan diakibatkan karena adanya interaksi antara manusia dan lingkungan. Lihat http://apapengertianya.blogspot.com/2014/03/apa-pengertian-antroposentris.html.

pemikiran-pemikiran yang berkaitan dengan pelaksanaannya harus mempertimbangkan realitas yang melingkupi kehidupan manusia, terutama yang berkaitan hukum muamalah, interaksi antar manusia.[122]

Baik yang dikemukakan oleh Khoiruddin Nasution maupun Asni, secara substansial sudah tampak pada metodologi yang dikembangkan oleh al-Syāṭibī dengan model *istiqrā' ma'nawī*. Duski Ibrahim telah mengidentifikasi cara kerja atau mekanisme penetapan hukum Islam dengan metode *istiqrā' ma'nawi* sebagai berikut:

a. Menentukan masalah atau tema yang akan dijadikan sasaran penelitian atau yang akan dicari jawabannya.
b. Merumuskan masalah atau tema yang telah ditentukan/dipilih.
c. Mengumpulkan dan mengidentifikasi semua nas hukum yang relevan dengan persoalan yang akan dicari jawabannya. Baik al-Qur'an maupun sunnah ditemukan banyak permasalahan yang memiliki makna beragam serta kandungan makna yang bersifat universal dan terperinci.
d. Memahami makna nas-nas hukum tersebut satu persatu dan kaitan antara satu sama lain. Dalam hal ini, diperlukan pengetahuan memadai tidak hanya yang berkaitan dengan bentuk-bentuk lafaz dan aspek-aspek kebahasaan lainnya tetapi juga hal-hal lainnya yang bersifat kontekstual.[123]
e. Mempertimbangkan kondisi-kondisi dan indikasi-indikasi signifikan suatu masyarakat, yang secara implisit dipahami dari konsep al-Syatibi tentang *qarā'in al-aḥwāl*, terutama yang *ma'qūlah* atau *gẖairu manqūlah*.
f. Mencermati alasan (illah hukum) yang dikandung oleh nas-nas tersebut, untuk diderivasi kepada konteks signifikan dalam merespons keberadaan alasan-alasan hukum tersebut dan menetapkannyadalam kasus-kasus empiris.

---

122 Asni, *Pembaruan Hukum Islam di Indonesia*, h. 189

123 Hal yang bersifat kontekstual di sini adalah pertama, konteks tekstual (*siyāq al-naṣṣ*) itu sendiri. Kedua, konteks pembicaraan (*siyāq al-khiṭāb).* Ketiga, konteks kondisi signifikan (*siyāqal-ḥāl).*

g. Mereduksi nas-nas hukum menjadi suatu kesatuan yang utuh, melalui proses abstraksi dengan mempertimbangkan nas-nas universal dan partikular sehingga nas-nas yang sifatnya partikular tersebut dapat masuk dalam kerangka universal.

h. Menetapkan atau menyimpulkan hukum yang dicari baik yang sifatnya universal, berupa kaidah-kaidah usuliyah dan kaidah-kaidah fiqh maupun sifatnya partikular yang dari hukum yang spesifik.[124]

D. Tujuan dan Ruang Lingkup Pembaruan Hukum Keluarga Islam

1. Tujuan Pembaruan Hukum Keluarga

Dari sisi tujuannya, pembaruan hukum keluarga khususnya hukum perkawinan pada dasarnya berbeda antara satu negara dengan negara yang lainnya. Secara umum, tujuan ini dapat dikelompokkkan menjadi tiga bagian.

Pertama, negara yang bertujuan untuk unifikasi hukum perkawinan. Usaha ini dilakukan karena ada sejumlah mazhab yang diikuti di suatu negara baik dari beberapa mazhab di kalangan kelompok Sunni maupun antara Sunni dan Syi'ī. Khoiruddin Nasution menyebutkan bahwa usaha unifikasi ini minimal terdiri empat kelompok, yaitu; (1) unifikasi hukum yang berlaku untuk seluruh warga negara tanpa memandang perbedaan agama seperti yang ada di Tunisia. (2) unifikasi yang bertujuan untuk menyatukan dua aliran pokok dalam sejarah Muslim, yaitu antara paham Sunni dan Syi'ī seperti yang ada di Negara Iran dan Irak. Kedua negara tersebut mengikuti kedua aliran besar tersebut. (3) kelompok yang berusaha memadukan antarmazhab dalam Sunni karena di dalamnya ada pengikut mazhab di dalamnya. (4) unifikasi dalam satu mazhab tertentu seperti mazhab Syāfi'ī, Ḥanafī dan Mālikī. Adanya unifikasi dari antar mazhab, bukan berarti pembaruan yang

124 Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Membongkar Konsep Istiqra' al-Ma'nawi al-Syāṭibī* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2008), h. 190-194

ada dengan sendirinya beranjak dari dan berdasar pada mazhab yang ada di negara tertentu. Misalnya, di Indonesia yang penduduknya mayoritas bermazhab Syāfi'ī tetapi ketetapan hukumnya tidak semata-mata mengikuti pandangan-pandangan ulama Syafi'iyyah bahkan terkadang mengambil pandangan dari mazhab minoritas atau yang tidak banyak diikuti oleh masyarakat setempat seperti mazhab Zahiri.

Dalam konteks keindonesiaan, Bustanul Arifin mencontohkan KHI sebagai bentuk wujud unifikasi setelah beberapa kali berupaya melahirkan unifikasi hukum Islam.[125] Dalam sejarahnya, upaya unifikasi hukum Islam jauh sebelumnya telah dilakukan oleh Khalifah Umar Ibnu Abd al-Azis. Usaha yang sama juga pernah dilakukan oleh kerajaan Mughal Aurengzeb dalam *Fatāwā Alam Ghiri* pada abad ke-17. Dalam catatan Joseph Schacht, usaha unifikasi hukum Islam pertama diusulkan oleh Ibnu al-Muqaffa' (w. 139/756), seorang sekretaris pada masa Khalifah Abbasiyyah, Abu Ja'far al-Mansur (754-775). Ibnu Muqaffa' mengusulkan agar diadakan unifikasi (kesatuan hukum) dari sekian perbedaan yang ada dan hasil unifikasi tersebut menjadi hukum yang diberlakukan di seluruh negara.[126]

Kedua, usaha peningkatan status wanita. Tujuan ini didasarkan pada adanya respon tuntutan-tuntutan peningkatan status wanita. Beribu tahun sebelum Islam, perempuan dipandang tidak memilki kemanusiaan yang utuh. Perempuan tidak berhak bersuara, dan berharta bahkan dianggap tidak memiliki dirinya sendirinya. Islam secara bertahap mengembalikan lagi hak-hak perempuan sebagai manusia merdeka, berhak menyuarakan keyakinannya, berhak mengaktualisasikan karya, dan berhak memiliki harta yang

125 Dikutip Khoiruddin Nasution dalan Bustanul Arifin, "Pentadbiran Undang-undang Islam", h. 118

126 Lihat Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law,* h. 55. Lihat juga Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 49.

memungkinkan mereka diakui sebagai warga masyarakat.[127] Hal inilah yang tampak pula pada peningkatan hak-hak dalam ranah hukum keluarga Islam seperti hak-hak perempuan/isteri dalam hal kewarisan, pembatasan bahkan pelarangan poligami, hak perempuan mengajukan gugatan cerai dll.

Ketiga, untuk merespon perkembangan dan tuntutan zaman. Konsep fiqh tradisional dianggap kurang mampu menjawab permasalahan baru. Sehingga dapat dikatakan bahwa tujuan ketiga ini dapat menjadi tujuan utama dari pembaruan hukum perkawinan meskipun pada beberapa negara mengcover beberapa tujuan lain sekaligus.[128]

Meskipun demikian, baik pembaruan hukum untuk tujuan penyatuan hukum maupun untuk meningkatkan status wanita, pada dasarnya tidak dapat dilepaskan dari adanya tuntutan zaman modern.

2. Lingkup Materi Pembaruan Hukum Keluarga

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa pembaruan hukum keluarga dimulai pada awal ke-20. Dan bentuk pembaruan tersebut dilakukan berbeda antara satu negara dengan negara lain. Kebanyakan negara melakukannya dalam bentuk undang-undang. Dan beberapa negara melakukannya dengan berdasarkan dekrit raja atau instruksi presiden seperti Yaman Selatan dengan Dekrit Raja Tahun 1942, Syiria dengan Dekrit Presiden Tahun 1953 sedangkan di Indonesia melalui Instruksi Presiden (Inpres) Tahun 1991. Selain itu, ada juga negara yang melakukannya dalam bentuk ketetapan-ketetapan hakim (*Manṣūrāt al-Qaḍī al-Quḍā*) seperti yang dilakukan di Sudan. Di Indonesia ditemukan juga pembaruan hukum dalam bentuk yurisprudensi atau keputusan-keputusan hakim.

---

127 Siti Musda Mulia, *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), h. 43.

128 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 5-6

Dalam penelitian Tahir Mahmood, pembaruan hukum keluarga sejak awal mula dilakukan pada abad ke-20 di beberapa negara Muslim sedikitnya telah meliputi 13 masalah, yaitu:

1. Masalah pembatasan umur minimal untuk kawin bagi laki-laki dan wanita, dan masalah perbedaan umur antara pasangan yang hendak kawin.
2. Masalah peranan wali dalam nikah.
3. Masalah pendaftaran dan pencatatan perkawinan
4. Masalah keuangan perkawinan: maskawin dan perkawinan.
5. Masalah poligami dan hak-hak istri dalam poligami
6. Masalah nafkah isteri dan keluarga serta rumah tinggal.
7. Masalah talak dan cerai di muka pengadilan.
8. Masalah hak-hak wanita yang dicerai suaminya
9. Masalah masa hamil dan akibat hukumnya
10. Masalah hak dan tanggung jawab pemeliharaan anak-anak setelah terjadi perceraian.
11. Masalah hak waris bagi anak laki-laki dan wanita, termasuk bagi anak dari anak yang terlebih dahulu meninggal.
12. Masalah wasiat bagian ahli waris.
13. Masalah keabsahan dan pengelolaan wakaf keluarga.

Dari sekian subyek yang diperbarui, menurut Khoiruddin Nasution, perundang-undangan Muslim kontemporer yang sekarang berlaku di dunia Islam pada umumnya mengangkat status wanita ke posisi yang lebih baik dan lebih sejajar dengan kaum laki-laki. Dan dalam peraturan tersebut telah beranjak dari konsep tradisional sebagaimana termuat dalam kitab-kitab fikih.

Apabila ditilik aspek pembaruan dalam bentuk lain selain perundang-undangan maka ruang lingkup pembaruan hukum keluarga tidak hanya mengcover ketiga belas permasalahan di atas. Dalam konteks keindonesiaan, pembaruan hukum keluarga Islam dapat pula dilihat dalam bentuk fatwa maupun yurisprudensi.

Dalam bentuk fatwa, pengucapan tiga talak sekaligus dapat menjadi salah satu contoh permasalahan yang memiliki sisi pembaruan. Meskipun persolan ini bukan masalah baru tapi persoalan lama yang sama tuanya dengan agama Islam sendiri. Masalah ini penting dibahas karena kedudukan hukum pengucapan tiga talak sekaligus dipertanyakan apakah hal ini jatuh tiga atau satu talak saja? Ketentuan hukum yang pasti tentu akan melahirkan konsekwensi hukum atau akibat-akibat hukum selanjutnya. Jika jatuh talak satu atau kategori talak *raj'ī* maka konsekwensi hukumnya adalah suami masih mempunyai hak untuk kembali ke istrinya dalam masa iddah, tanpa perlu mengadakan akad pernikahan baru. Dan jika jatuh talak tiga atau masuk dalam kategori talak *bā'in*, maka sang suami hanya dapat kembali ruju' kepada bekas isterinya apabila isterinya menikah dengan seorang pria lain dan telah menceraikannya lagi (*muḥallil*) sehingga suami lama yang hendak ruju harus mengadakan akad nikah baru lagi dengan mantan istrinya. Terhadap permasalahan ini, MUI mengeluarkan fatwanya pada tanggal 24 Oktober 1981 yang menyatakan bahwa talak tiga sekaligus berlaku sebagai talak satu.

Fatwa ini bertentangan dengan pandangan sebagian besar sahabat Nabi, semua empat mazhab Sunni dan Ibnu Ḥazm al-Ẓāhirī, yang menyatakan bahwa pengucapan tiga talak sekaligus berlaku sebagai talak tiga. Meskipun pandangan jumhur ulama lebih kuat, akan tetapi MUI lebih mengikuti pandangan ulama lain yang terdiri dari Thawus, mazhab Imami (Syi'ah), Ibnu Taymiyyah, dan beberapa fuqaha Zahiri yang menyatakan bahwa penjatuhan talak tiga berlaku sebagai talak satu.[129]

Selain memilih pandangan fuqaha yang berbeda dengan pandangan jumhur ulama, dalil-dalil yang dikemukakan oleh MUI juga tidak menaruh perhatian pada dalil yang bersumber dari al-Qur'an maupun al-hadis bahkan lebih condong mengikuti Undang-

129 Fatwa ini ditandatangani oleh Ibrahim Hosen selaku Ketua dan Musytari Yusuf selaku Sekretaris Komisi Fatwa. Lihat K>H. Ma'ruf Amin, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975*, h. 142-143.

undang Perkawinan Tahun 1974 yang disetujui oleh parlemen. Dalam fatwa ini MUI mengikuti Undang-undang Perkawinan yang menegaskan seorang suami hanya dapat menjatuhkan talak di depan hakim pengadilan agama. Hakimlah yang menyatakan keabsahan penjatuhan talak itu. Sehingga penjatuhan talak oleh seorang suami kepada isterinya di rumah atau di dalam surat baru menunjukkan keinginan untuk menceraikan tetapi belum sah menurut hukum.[130] Oleh karena itu, fatwa ini menegaskan bahwa dengan diberlakukannya undang-undang perkawinan tersebut maka pengucapan talak tiga sekaligus tidak perlu terjadi lagi. Lebih lanjut fatwa itu mengimbau peradilan-peradilan agama untuk mengusahakan dicegahnya penjatuhan talak tiga.

Undang-undang yang diikuti MUI memang bersifat progresif karena menurut M. Atho Mudzhar, isi atau materinya berpaling dari cara-cara lama yang memandang sah pengucapan talak secara langsung dan meninggalkan pendapat para fuqaha klasik dengan mengganti peraturan yang dibuat oleh sebuah badan sekuler yaitu parlemen.[131] Secara metodologis, pembaruan hukum keluarga dalam bentuk fatwa sangat kental dalam permasalahan ini. MUI telah mengambil undang-undang yang dibuat pemerintah dan menempatkan lebih unggul daripada naskah-naskah fiqh klasik. Dan hal ini menunjukkan pembenaran bagi MUI bahwa naskah-naskah fiqh klasik hanyalah pikiran para ulama dahulu dan bukannya hukum suci Tuhan. Itulah sebabnya MUI tidak mengikuti pendapat para ulama klasik dalam menetapkan fatwa mengenai pengucapan talak tiga sekaligus.

Meskipun fatwa ini dan Undang-undang Perkawinan tersebut saling memperkuat satu sama lain akan tetapi tidak mudah untuk

---

130 Dalam pasal 39 UU perkawinan 1974 ayat (1) menyatakan :"perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang pengadilan setelah pengadilan yang bersangkutan berusaha dan tidak berhasil mendamaikan kedua belah pihak.*Hukum Keluarga; Kumpulan Perundangan tentang Kependudukan, Kompilasi Hukum Islam, Perkawinan, Perceraian, KDRT, dan Anak* (Yogyakarta: Pustaka Yustisia, 2010), h. 291.

131 Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h. 99.

menentukan mana di antara kedua unsur itu yang lebih besar pengaruhnya. Apabila dilihat dari aspek kronologi dikeluarkannya kedua aturan tersebut maka fatwa MUI lebih berfungsi memperjelas masalahnya sedangkan kekuatan hukumnya tetap berada pada Undang-undang Perkawinan.

Dalam bentuk yurisprudensi, masalah keabsahan perkawinan melalui telepon dapat dikategorikan sebagai bagian dari sisi pembaruan hukum keluarga. Permasalahan ini tidak menjadi ruang lingkup pembaruan hukum dalam bentuk perundang-undanganmaupun fatwa karena masalah ini didasarkan pada keputusan pengadilan Agama Jakarta Selatan No. 1751/P/1989 tentang pengesahan praktek tersebut.

Perkawinan melalui telepon merupakan persoalan baru karena kasus ini tidak ditemukan dalam literatur fiqh klasik. Hanya saja yang dapat dihubungkan oleh ulama atau hakim yang menyelesaikan permasalahan ini adalah persyaratan mengenai ijab kabul yang bersatu dalam satu majelis.

Dalam kitab *al-Fiqh ʿala Mażāhib al-Arbaʿah,* al-Jazīri menukil kesepakatan ulama mujtahid mensyaratkan bersatu majelis bagi ijab kabul.[132] Apabila tidak bersatu antara majelis mengucapkan ijab dengan mengucapkan kabulnya akad nikah maka nikahnya tidak sah. Maksud dengan bersatunya majelis di sini terdapat dua pendapat yang berbeda.

Pertama, adanya ijab dan kabul harus dilakukan dalam jarak waktu yang terdapat dalam satu upacara akad nikah, bukan dilakukan dalam dua jarak waktu secara terpisah. Adanya persyaratan ini menunjukkan keharusan kesinambungan waktu antara ijab dan kabul bukan menunjukkan kesatuan tempat. Meskipun tempatnya bersatu apabila dilakukan dalam dua waktu dan dalam dua acara yang terpisah sehingga kesinambungan antara pelaksanaan ijab dan pelaksanaan kabul sudah tidak terwujud maka akadnya tidak

132 Abd Raḥmān al-Jazīrī, *al-Fiqh ʿalā al-Mażāhib al- Arbaʿah* (Cet. I; Beirūt, Dār al-Fikr, 1996), h. 15.

sah. Bersatunya majelis dalam arti kesinambungan waktu ini yang dipahami oleh mazhab Hanafi. Contoh yang dikemukakan al-Jazīrī mengenai pandangan mazhab Hanafi adalah seorang laki-laki berkirim surat mengakadkan nikah kepada pihak perempuan yang dikehendakinya. Setelah surat itu sampai, lalu isi surat itu dibacakan di depan wali perempuan dan para saksi dan dalam majelis yang sama setelah isi surat dibacakan, wali perempuan langsung mengucapkan penerimaannya (kabulnya). Praktik akad nikah tersebut menurut kalangan Hanafiyah adalah sah dengan alasan bahwa pembacaan ijab yang terdapat dalam surat calon suami dan pengucapan kabul dari pihak wali wanita sama-sama didengar oleh dua orang saksi dalam majelis yang sama, bukan dalam dua upacara berturut-turut secara terpisah dari segi waktunya.[133]

Berdasarkan pandangan ini akan melahirkan sebuah konsekwensi mengenai kesaksian dalam akad itu tidak mesti dapat melihat pihak-pihak yang melakukan akad nikah. Itulah sebabnya, Ibnu Qudamah dari kalangan Hanbali menegaskan dalam kitabnya, *al-Mugnī* bahwa kesaksian dua orang buta untuk akad nikah adalah sah dengan alasan bahwa yang disaksikan suara. Menurutnya, kesaksian orang buta dapat diterima karena ia dapat memastikan secara yakin bahwa suara itu benar-benar diucapkan oleh dua orang yang melakukan akad nikah. Pendapat ini juga diikuti oleh Sayyid Sābiq dalam *Fiqh al-Sunnah*.

Berdasarkan keterangan mengenai keabsahan ijab kabul melalui surat dan kesaksian dua orang buta maka persyaratan saksi harus melihat kedua orang yang melaksanakan ijab kabul sudah tidak menjadi penting. Dengan demikian, keharusan hadir kedua belah pihak dalam satu ruangan dengan alasan dapat dilihat tidak lagi menjadi syarat keabsahan akad nikah.

Kedua, bersatunya majelis tidak hanya dipersyaratkan pada kesinambungan antara ijab dan kabul tetapi juga pada tugas dua orang saksi harus dapat melihat dengan mata kepalanya bahwa

133 Satria Effendi, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, h. 3-4.

ijab dan kabul itu benar-benar diucapkan oleh kedua orang yang melaksanakan akad. Keabsahan suatu redaksi dapat dipastikan dengan cara mendengarkannya akan tetapi kepastiannya hanya dapat dijamin dengan jalan melihat para pihak yang mengucapkan itu dengan mata kepala. Pandangan ini yang dipegangi di kalangan ulama-ulama mujtahid terutama ulama Syafi'iyyah. Konsekwensi dari pandangan tersebut adalah kesaksian orang buta tidak diterima untuk akad nikah. Ibnu Ḥajar al-Haitāmi, ulama Syafi'iyyah (wafat tahun 973 H) dalam kitab *Tuhfatul Muhtāj*, menolak kesaksian orang buta karena kesaksian pada akad nikah harus didasarkan atas penglihatan dan pendengaran. Oleh karenanya kesaksiannya tidak sah.

Dari pandangan Syafi'iyyah tersebut di atas secara tegas dapat diketahui bahwa adanya persyaratan bersatu majelis, bukan hanya menjaga kesinambungan waktu tetapi juga mengandung persyaratan lain, yaitu *al-mu'āyanah*, yaitu kedua belah pihak sama-sama hadir dalam satu tempat.

Hal lain yang menjadi penting dipahami dari pandangan Syafi'iyyah yang cukup ketat dalam menetapkan persyaratan menegenai keabsahan ijab kabul dalam akad nikah adalah bahwa masalah akad nikah mengandung arti *ta'abbud* yang harus diterima apa adanya. Oleh sebab itu, cara pelaksanaannya adalah masalah *tauqifiyyah,* yang berarti harus terikat dengan pola yang telah diwariskan oleh Rasulullah untuk umatnya.[134]

Berdasarkan dua pandangan di atas, baik pandangan yang mewakili dari mazhab Hanafiyah maupun Syafi'iyyah maka keabsahan mengenai perkawinan melalui telepon dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Apabila mengikuti pandangan pertama atau yang mewakili mazhab Hanafi maka perkawinan melalui telepon adalah sah. Keabsahan ini didasarkan pada konsep ittihad majelis (bersatunya

134 Salah satu contohnya adalah lafal yang digunakan dalam ijab kabul harus mengikuti apa yang ada dalam nas seperti lafal *nikāḥ* atau *tazwīj*, bukan lafal yang lain dengan jalan qiyas.

majelis) dalam ijab kabul bukan dipahami pada bersatunya secara fisik bahwa pihak-pihak yang melaksanakan akad nikah harus berhadap-hadapan dalam satu tempat. Bersatunya majelis dipahami sebagai jaminan bagi kesinambungan waktu antara ijab kabul. Kesinambungan waktu antara ijab kabul dapat diwujudkan dari dua tempat dengan memakai alat penyambung dan pengeras suara. Dengan demikian, praktek pernikahan lewat telepon dianggap sah karena persyaratan tersebut sudah terpenuhi. Hal ini pulalah yang dijadikan dasar bagi Pengadilan Agama Jakarta Selatan menetapkan keputusan mengenai keabsahan perkawinan melalui telepon. Alasannya, para saksi dalam akad nikah tersebut dapat memastikan telah terjadinya ijab kabul antar kedua belah pihak, dan dapat memastikan bahwa ijab kabul memang benar-benar asli diucapkan oleh pihak-pihak yang dimaksudkan dalam akad nikah itu. Kasus perkawinan ini terjadi dimana pihak laki-laki yang berada di Amerika dan pihak perempuan berada di Indonesia. Para saksi formal yang ada di Indonesia dapat memastikan dengan melihat wali perempuan mengucapkan ijabnya. Demikian pula saksi yang ada di Amerika dapat memastikan dengan cara melihat calon suami mengucapkan kabulnya. Dengan cara demikian, persyaratan kesinambungan waktu dapat diwujudkan dan dipastikan dengan alat penghubung pengeras suara dan persyaratan para saksi kedua belah pihak harus secara yakin dan melihat yang melakukan akad telah terpenuhi meskipun dilakukan melalui dua kelompok saksi secara terpisah. Ketika saksi dari kedua belah pihak dihadirkan dalam persidangan pengadilan agama dengan serentak dapat memastikan terjadinya ijab dan kabul akad nikah sehingga tidak ada kekhawatiran terjadinya pemalsuan suara.

2. Apabila mengikuti pandangan kedua, yakni pandangan yang mewakili mazhab Syafi'iyyah maka perkawinan melalui telepon adalah tidak sah. Ketidakabsahan ini dapat dikaitkan dengan pemikiran dasar Syafi'iyyah tentang persyaratan akad yang

menekankan pada konsep *al-mu'āyanah* dan *ta'abbud*.[135] Oleh karena itu, ketidakabsahan tersebut didasarkan pada dua alasan:

a. Tugas para saksi harus dapat melihat kedua orang yang mengakadkan nikah, atau *al-mu'āyanah* dalam arti berhadap-hadapan secara fisik. Dalam praktek akad nikah melalui telepon ini, maka para saksi di Indonesia hanya dapat mendengar suara calon suami di Amerika tanpa dapat melihatnya, dan para saksi di Amerika hanya dapat mendengar suara wali perempuan di Indonesia tanpa melihatnya. Dengan demikian, syarat *al-mu'āyanah* bagi dua orang saksi dan kedua belah pihak dalam satu tempat tidak terpenuhi. Dalam praktek tersebut, syarat *al-mu'āyanah* hanya bisa tercapai dengan gabungan dua kelompok para saksi yang terpisah.
b. Apabila dua orang saksi hanya menyaksikan calon suami saja, dan dua orang saksi hanya menyaksikan pihak wali perempuan meskipun hal ini bisa menjamin bahwa ijab dan kabul diucapkan kedua belah pihak yang berakad namun praktek ini tidak pernah dicontohkan oleh Rasulullah. Oleh karena itu, praktek nikah melalui telepon mengabaikan unsur *ta'abbud* dalam akad nikah dimana pelaksanaannya harus mencontoh kepada pola yang diwariskan atau sunnah Rasulullah.

Secara metodologis, keputusan Pengadilan Agama Jakarta Selatan lebih cenderung menerima perubahan atau pembaruan dalam memahami persoalan ini. Keputusan tentang keabsahan perkawinan ini menunjukkan bahwa hukum Islam berusaha menyesuaikan perkembangan dan kemajuan ilmu pengetahuan.

Hal yang sama dikemukakan oleh Satria Effendi, ketika membandingkan pandangan Hanafiyah dengan Syafi'iyyah. Pemahaman Syafi'iyyah lebih bersifat kaku sehingga masalah

135 *Al-mu'āyanah* diartikan dengan dapat dilihat secara fisik sedangkan *ta'abbud* dipahami bahwa pelaksanaannya harus terikat sesuai apa yang dicontohkan oleh Rasulullah. Oleh karena itu, pengembangan hukum perkawinan yang berkaitan dengan pelaksanaan akad nikah melalui analogis atau qiyas tidak dapat diterima.

pelaksanaan akad nikah tidak bisa berkembang. Dalam keketatannya melalui penerapan konsep *al-muʿāyanah* dan *taʿabbud* itu dapat dipahami satu sikap kehati-hatian (*iḥtiyāt*), untuk membendung yang dilakukan dengan penuh khidmat itu jangan sampai membuka peluang kepada praktik-praktik yang tidak pasti.[136]

136 Satria Efendi, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, h. 13.

BAB III
MUI DAN FATWA-FATWANYA

A. Pembentukan dan Perkembangan MUI

Tidak dapat diragukan bahwa peran ulama di Indonesia adalah sangat penting. Perannya tidak hanya tampak pada bidang sosial keagamaan tapi juga merambah pada bidang politik. Sebelum masa penjajahan Belanda, ketika kerajaan-kerajaan Islam di Jawa seperti Demak, Cirebon, dan Banten pada abad ke-16 telah diprakarsai oleh para ulama melalui semacam persaudaraan sufi. Hal ini berlangsung hingga pada abad ke-18.

Pada masa penjajahan semua kerajaan Islam berada di bawah pengawasan Belanda, dan selanjutnya banyak diantaranya dibubarkan sama sekali. Akibatnya, peran ulama dalam bidang sosial keagamaan semakin mengecil sehingga peranan mereka hanya mempunyai sifat tertentu saja.[1] Bahkan beberapa di antara mereka tidak berani berusaha pergi keluar perbatasan desa dan pesantrennya.

Dalam kondisi yang memprihatinkan akibat penjajahan Belanda, peran ulama perlahan-lahan mengarah ke arah yang lebih bersifat politik. Gerakan dan pemberontakan yang terjadi pada abad ke-19 seperti gerakan Paderi (1821-1837), Perang Dipanegoro (1825-1830), Perang Aceh (1873-1904) dan pemberontakan Banten (1888)

---

1 Dalam Ensiklopedi Tematis disebutkan bahwa setidaknya ada 3 hal penting yang menjadi peran sosial keagamaan ulama, yaitu: guru yang mengajar membaca al-Qur'an dan ajaran Islam, penafsir ayat al-Qur'an, dan *Muballigh*. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid 3. ed. Taufik Abdullah dkk. (Jakarta: PT Ichtiar Van Hoeve, tth), h. 103.

merupakan bukti dalam sejarah bahwa peran ulama pada zaman penjajahan Belanda mulai memperoleh warna politik.[2] Hingga pada awal abad ke-20 para ulama juga menjalankan aksinya dalam gerakan kebangkitan nasional. Dan pada masa revolusi kemerdekaan Indonesia (1945-1949), ulama juga terlibat dalam aksi mobilisasi massa untuk bertempur melawan Belanda. Banyak di antara para komandan kaum gerilya yang bertempur berasal dari para ulama yang umumnya disebut kiay.

Setelah lepas dari penjajahan Belanda dan Jepang, ketika Indonesia menganut demokrasi parlementer (pada tahun 1950-1959) peran politik para ulama semakin penting karena sebagian besar partai politik berafiliasi dengan agama dan dipimpin oleh pemuka-pemuka agama. Selama kurun waktu tersebut, ulama tidak hanya pemimpin dalam soal keagamaan tetapi juga dalam soal politik.

Pada masa demokrasi terpimpin Presiden Soekarno (1959-1965), peran ulama mulai menjauhkan diri dari dunia politik formal dan hanya membatasi peranannya pada soal-soal keagamaan terutama sejak Masyumi dibubarkan terkecuali sejumlah kecil ulama terutama dari kalangan Nahdatul Ulama yang masih memperoleh lindungan Soekarno. Keadaan ini berlanjut hingga pada masa pemerintahan Soeharto pada tahun 1966 dan seterusnya. Peran ulama termasuk yang berasal dari kalangan Nahdatul Ulama dibatasi hanya pada persoalan keagamaan saja. Partai-partai politik tidak lagi diperbolehkan berdasar pada afiliasi dan bernaung di bawah panji

---

2 Peran politik ulama ini, pada dasarnya bukan tanpa preseden historis. Dalam sejarahnya, peran politik ulama sejalan dengan proses Islamisasi dan semakin melembaga setelah konsolidasi kerajaan Islam tercapai. Posisi kunci di bidang sosial keagamaan, sosial politik, dan budaya dipegang oleh ulama. Bahkan dalam tradisi Islam awal, kekuasaan politik dan kekuasaan keagamaan berada pada satu tangan yakni Nabi Muhammad saw., yang kemudian berlanjut pada masa pemerintahan *al-Khulafā'urrāsyidūn* dan Dinasti Umayyah. Gagasan penyatuan kekuasaan politik dan keagamaan tersebut berkembang lebih lanjut pada masa Dinasti Abbasiyah hingga konsep penyatuan tersebut melahirkan banyak pemikiran politik dari ulama dan tokoh Islam terkemuka seperti Imam al-Gazali yang berpendapat bahwa kekuasaan politik dan agama merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Lihat *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, h. 103.

agama. Semua partai politik harus berdasarkan ideologi nagara, yaitu pancasila, dan hanya bergerak ke arah tujuan-tujuan sekuler belaka. Inilah yang menyebabkan para ulama mundur dari politk formal. Peran mereka mengarah pada pengembangan pendidikan dan sosial keagamaan dengan kembali mengajar ilmu agama dan ada pula yang mengubah kegiatannya menjadi muballigh.[3] Hal ini berlangsung hingga pada tahun 1970 baik dari pihak pemerintah maupun ulama berupaya mencari bentuk peran baru dalam masyarakat. Oleh karena itu, diajukan suatu saran/usulan untuk memajukan kesatuan umat Islam dalam kegiatan sosial dengan membentuk sebuah majelis bagi para ulama Indonesia, yang bertugas untuk memberikan fatwa-fatwa.[4] Saran ini ditindak lanjuti dalam suatu konferensi para ulama di Jakarta oleh Pusat Dakwah Islam pada tanggal 30 September sampai 4 Oktober 1970. Dalam konferensi tersebut disepakati bahwa untuk mengusung persatuan umat Islam perlu dibentuk Majelis Ulama Indonesia yang memiliki fungsi untuk memberikan fatwa yang disepakati oleh semua golongan agar perpecahan di antara mereka bisa dihindari.[5]

Kesadaran untuk membentuk sebuah wadah yang berfungsi untuk mengakomodir permasalahan umat belum terwujud hingga pada tahun 1974, Presiden Soeharto menyampaikan pentingnya pembentukan lembaga nasional yang mewadahi para ulama sebagai representasi para umat Islam yang memiliki latar belakang dan paham keagamaan yang berbeda-beda. Perhatian pemerintah terhadap pembentukan lembaga ini disambut para ulama. Hal ini dibuktikan pada tanggal 24 Mei 1975, para delegasi yang mewakili

---

3 Awal mula peran ulama di Indonesia dapat pula dilihat dalam tulisan Jajat Burhanuddin, Ulama & Kekuasaan; Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia. http://wasathon.com/resensi-/view/2013/06/05/membaca-dinamika-ulama-nusantara

4 Departemen Penerangan RI, 10 tahun MUI, h. 15. Menurut Atho Mudzar, upaya pembentukan wadah dalam sebuah majelis ulama tampaknya campur tangan pemerintah tidak dapat diabaikan karena Pusat Dakwah itu sendiri telah dicetuskan oleh KH. Muhammad Dahlan yang berposisi sebagai menteri Agama pada saat itu. Lihat Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h. 54

5 Muhammad Shuhufi, Metode Ijtihad Lembaga-lembaga Fatwa, h. 173.

Dewan Masjid Indonesia menghadap presiden Soeharto. Dalam pertemuan tersebut, Soeharto kembali menekankan pentingnya suatu wadah ulama yang bersifat nasional dengan mengemukakan dua alasan, yaitu: (1) keinginan pemerintah Indonesia agar umat Islam bersatu, (2) kesadaran bahwa permasalahan yang dihadapi bangsa tidak dapat diselesaikan tanpa peran serta para ulama.

Untuk menindak lanjuti maksud tersebut, pada bulan yang sama, Mei 1975, Menteri Dalam Negeri yang pada waktu itu dijabat oleh Amir Machmud menginstruksikan kepada para gubernur untuk mendirikan majelis ulama di tingkat propinsi. Instruksi ini mendapat sambutan yang baik sehingga dalam waktu yang cepat, majelis ulama daerah telah terbentuk hampir semua dari 26 propinsi di Indonesia.[6]

Meskipun peran pemerintah tampaknya sangat besar dalam pembentukan majelis ulama daerah, akan tetapi usaha yang begitu cepat terwujud juga didukung oleh faktor sosio historis yang cukup panjang. Menurut Muhammad Atho Mudzhar, sejak masa penjajahan Belanda, sudah ada sejumlah organisasi daerah dan nasional memakai sebutan ulama, seperti Persyarikatan Ulama Majalengka, Persatuan Ulama Seluruh Aceh, Majelis Ulama Indonesia Toli-Toli, dan Nahdatul Ulama. Dalam dasawarsa tigapuluhan organisasi-organisasi ulama itu telah meleburkan diri dalam satu badan yang disebut Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI). Badan ini kemudian dibubarkan pada masa pendudukan Jepang (1942-1945) dan diganti dengan nama Masyumi dan kemudian menjadi partai politik Islam.

Pada zaman pemerintahan Soekarno, pada awal tahun 1958, suatu majelis ulama dibentuk di Propinsi Jawa Barat meskipun majelis ini dibentuk atas motivasi dan alasan keamanan yang pada masa itu, sedang terjadi pemberontakan bersenjata Darul Islam (DI) di bawah pimpinan Kartosuwiryo.[7]

---

6 Pada waktu itu Indonesia hanya mempunyai 26 propinsi karena Propinsi Timor Timur, yang masuk dalam propinsi ke-27 di Indonesia belum resmi dalam NKRI. Penggabungan itu baru terjadi kemudian pada tahun yang sama, 1975.

7 Pembentukan majelis atas dasar keamanan, menurut Noer, tampak pada adanya majelis ini dibentuk dan diketuai secara *ex officio* adalah Komandan Militer daerah.

Pada tahun 1967, KH. Fatah Yasin, Menteri Nagara yang bertanggung jawab atas hubungan baik dengan para ulama, mengumumkan terbentuknya Majelis Ulama Pusat sekaligus menetapkan dirinya sebagai ketua majelis. Meskipun tidak tampak kiprahnya akan tetapi majelis ini pernah juga mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa keikutsertaan dalam aksi mengganyang Malaysia adalah fardu ain (kewajiban keagamaan yang dipikul setiap muslim). Sebelumnya, pada bulan Desember 1965 Majelis Ulama Daerah juga telah dibentuk di Propinsi Aceh. Disebutkan Atho Mudzhar, majelis ini adalah yang pertama mengeluarkan fatwa dengan menyatakan bahwa paham komunis dilarang dalam Islam dan menuntut agar pemerintah membubarkan partai komunis Indonesia dan semua organisassi yang bernaung di bawahnya. Dan pada tahun 1966 majelis ulama daerah lainnya dibentuk di Propinsi Sumatera Barat.[8]

Berdasarkan konteks *sosio-historis* tersebut, maka desakan untuk membentuk majelis ulama di tingkat nasional tampaknya cepat dan mudah terwujud. Oleh karena itu, ketika tanggal 1 Juli 1975, Menteri Agama Republik Indonesia, Prof. Dr. Mukti Ali, atas nama pemerintah RI membentuk kepanitiaan yang bertugas untuk mempersiapkan pendirian majelis ulama di tingkat nasional ini. Ada empat nama yang ditunjuk menjadi panitia, yaitu; H. Sudirman (seorang pensiunan Jenderal Angkatan Darat) selaku ketua, dan tiga ulama terkenal, yaitu; Dr. Hamka, K>H. Abdullah Syafi'i dan KH. Syukri Gozali selaku penasehat. Selang tiga minggu kemudian Konferensi Nasional Ulama diselenggarakan selama satu minggu yang dimulai tanggal 21-27 Juli 1975. Para peserta konferensi terdiri atas para wakil-wakil ulama daerah yang telah terbentuk, wakil dari pengurus pusat dari sepuluh organisasi Islam yang ada, sejumlah ulama/tokoh cendekiawan muslim dan wakil dari rohaniawan Islam ABRI.[9]

---

8 Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h. 55-56

9 Peserta konferensi yang diikuti oleh 53 orang ini dapat dirinci sebagai berikut: a) 26 ulama dari Majelis Ulama Daerah di 26 propinsi, b) 10 orang mewakili organisasai keagamaan yang

Dan pada akhir konferensi tersebut, pada tanggal 26 Juli 1975 bertepatan dengan tanggal 7 Rajab 1395 H, dideklarasikan terbentuknya Majelis Ulama Indonesia (MUI) dengan ketua umumnya yang pertama adalah Dr. Hamka. Meskipun tidak semua orang menyetujui pengangkatan Hamka sebagai ketua umum MUI, tapi beliau tetap menerima amanah dengan beberapa pertimbangan.[10]

Sejak didirikan pada tahun 1975, MUI telah melakukan beberapa kali pergantian pemimpin. Pada Periode I (1975-1981) Majelis Ulama Indonesia dipimpin oleh Dr. Hamka.[11]

Pandangan Hamka tentang hukum Islam bersifat dinamis. Ia mengatakan bahwa orang dapat menunda atau menyesuaikan pelaksanaan hukum Islam tertentu apabila keadaan sosial-budaya dan

---

berpengaruh di Indonesia: NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti, al-Washliyyah, Mathlaul Anwar, GUPPI, PTDI, DMI, dan al-Ittihadiyah, c) 4 orang ulama yang berasal dari rohaniawan Islam ABRI (AD, AU, AL, dan POLRI, dan d) 13 orang tokoh cendekiawan muslim.

10 Ada dua alasan Hamka menerima kepemimpinan MUI. *Pertama*, Hamka berpendapat bahwa untuk menghadapi ideologi komunis di Indonesia, orang harus menggunakan ideologi yang lebih kuat, yaitu Islam. Untuk mencapai hal tersebut, kaum muslimin seharusnya dapat bekerja sama dengan pemerintahan Soeharto, yang juga bersikap antikomunis. *Kedua*, lebih bersifat taktis, ia berpendapat bahwa pemerintah senantiasa bersikap tidak percaya terhadap kaum muslimin, betapapun luhur maksud kaum Muslimin. Pada waktu yang bersamaan setiap usaha pemerintah pihak pemerintah demi perbaikan nasib rakyat, yang sebagian besar beragama Islam, dianggap oleh kaum muslimin sebagai sekuler dan palsu. Menurut Hamka, dengan pembentukan MUI keadaan demikian akan dapat diperbaiki. Lihat Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* h. 56.

11 Hamka adalah seorang ilmuwan *autodidak* dan sangat produktif menulis. Tidak kurang dari 113 judul buku dihasilkannya. Di antara bukunya yang telah dicetak ulang sampai 17 kali adalah Aliran Sufi Modern. Ia juga penulis berbagai buku novel Islam seperti *Tenggelamnya Kapal Van Derwich* dan *Di Bawah Lindungan Ka'bah*. Pada masa akhir orde lama, Beliau pernah di penjara ± 2 tahun sejak tanggal 29 Januari 1964 hingga 26 Mei 1966 karena hasutan pihak kaum Komunis dan alasan-alasan politik lainnya oleh pemerintahan Soekarno. Berkat keterasingan dalam penjara, beliau berhasil menyusun dua buah karya ilmiah cukup penting, yaitu; *Sejarah Umat Islam 4 Jilid* dan *Tafsir al-Azhar* yang terdiri atas 30 Jilid. Hamka tidak pernah belajar di universitas dan bahkan di Sekolah Menengah Atas (SMA) tetapi pengetahuannya tentang Islam demikian dikenal secara internasional hingga pada tahun 1959 Universitas al-Azhar di Kairo menganugerahkan gelar doktor kehormatan kepadanya. Pada tahun 1974 ia dianugerahi titel doktor kehormatan lainnya oleh Universitas Kebangsaan, Malaysia. Sejak tanggal 27 Juli 1975 hingga berhenti pada tanggal 10 Mei 1981, Hamka bertindak selaku Ketua Umum MUI. Ia juga adalah penerbit dan pemimpin redaksi majalah Islam yang tersebar luas, *Panji Masyarakat*, hingga wafat pada tanggal 24 Juli 1981.

politik mengharuskan demikian. Ia mencontohkan Khalifah Umar bin Khattab (Khalifah Kedua) yang memahami semangat hukum Islam (*rūḥ al-syarīʿah*) dengan menolak memberikan sebagian dari zakat kepada orang-orang bukan Islam yang diharapkan akan masuk atau yang baru masuk ke agama Islam (*al-muʾallafati qulūbuhum*) dan menghapuskan pelaksanaan hukuman potong tangan atas pencuri pada musim paceklik.[12]

Pada masa kepemimpinan Hamka, ketua komisi fatwa pertama dijabat oleh Syukri Gozali. Beliau menduduki jabatan tersebut sejak terbentuk tahun 1975 hingga tahun 1981, ketika berpindah posisi sebagai Ketua Umum MUI Periode II.

Ketua Umum MUI periode II (tahun 1981-1984) adalah Syukri Gozali.[13] Berbeda dengan Hamka yang pandai berbicara, Syukri Ghozali adalah seorang alim yang pendiam. Meskipun demikian, pengetahuan tentang hukum Islam tidak dapat diragukan. Hal ini dibuktikan dengan sejumlah karya tulis yang semuanya dimuat dalam surat kabar setempat. Salah satu tulisannya yang paling sering

12 Dikutip dari Hasil wawancara Atho Mudzhar dengan Hamka pada tanggal 18 Juli 1974 di Jakarta. Lihat Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h. 65.

13 Beliau yang biasa dipanggil dengan sebutan kehormatan Kiay Syukri ini berasal dari golongan konservatif Nahdatul Ulama. Dilahirkan pada tahun 1906 di Jawa Tengah dan dalam usia 15 tahun pergi naik haji ke Mekah. Ia hanya dididik di Madrasah dan Pesantren di Jawa Tengah. Pada tahun 1927 ia menjadi guru pada sebuah Madrasah Ibtidaiyyah (Tingkat Dasar) di Solo, Jawa Tengah, dan mengajar pelajaran tata bahasa Arab hingga tahun 1929. Dari tahun 1932-1945 menjadi guru Sekolah Menengah Atas di Malang, Jawa Timur. Ia terpilih sebagai salah satu wakil ketua Pengurus Besar Nahdatul Ulama Periode 1944-1948 dan penanggung jawab terhadap kegiatan-kegiatan pendidikan. Tahun 1949, ditunjuk sebagai kepala Kantor Urusan Agama Propinsi Sulawesi Selatan sambil menjadi dosen pada Universitas Saweri Gading. Tahun 1953 dipindahkan ke Jakarta sebagai Kepala Kantor Pusat Urusan Agama. Tahun 1955-1959 menjadi anggota Dewan Konstituante mewakili Nahdatul Ulama. Setelah bertahan di Departemen selama masa jabatan enam menteri berturut-turut (Masykur, Wahid Hashim, Fakih Usman, Moh. Ilyas, Wahib Wahab dan Saipuddin Zuhri), pada tahun 1969 Gozali kemudian dipindahkan dan diangkat menjadi Dekan Fakultas Syariah yang baru terbentuk di IAIN Jakarta hingga memasuki masa pensiun tahun 1971. Tahun 1975, empat tahun masa pensiun dari Departemen Agama, dipilih menjadi Ketua Komisi Fatwa MUI. Di sela keaktifannya dalam Komisi Fatwa MUI, tahun 1978 beliau dipilih menjadi Rektor Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ) di Jakarta hingga tahun 1980, satu tahun sebelum terpilih sebagai Ketua Umum MUI. Dan pada bulan September 1984, meninggal dunia karena serangan jantung. Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h. 66

dikutip adalah tentang kemungkinan orang pergi ke bulan menurut ajaran al-Qur'an yang ditulis setelah Amerika Serikat pertama kalinya berhasil mendaratkan misi Apollo di bulan pada tahun 1969. Saat meninggal pada tahun 1984, Syukri Gozali masih menjabat sebagai Ketua MUI.

Pada masa kepemimpinan Syukri Gozali, ketua komisi fatwa dijabat oleh Ibrahim Hosen.[14] Beliau terkenal sebagai tokoh yang ber\haluan liberal. Bahkan mungkin sebagai seorang alim yang akomodatif. Salah satu pandangannya adalah bahwa pemerintah dapat dianggap sebagai suatu mazhab dalam hukum Islam. Saat itu, pandangan ini cukup kontroversial. Selain itu, Ia juga orang alim pertama Indonesia yang mengakui pengangkatan hakim-hakim wanita dalam peradilan-peradilan agama di Indonesia dan menyatakan minum bir diperbolehkan dalam Islam. Sosok kontroversial[15] semakin kuat ketika pada akhir tahun 1988 Ibrahim Hosen membela halalnya berbagai makanan dalam kaleng dan susu bubuk yang diproduksi oleh pabrik-pabrik tertentu di Indonesia dan disinyalir produk tersebut bercampur dengan sari minyak babi.

---

14 Ibrahim Hosen lahir di Bengkulu pada tahun 1917 dan memulai pendidikannya di sebuah pesantren Jawa Barat dan kemudian melanjutkan pendidikannya di Universitas al-Azhar di kairo. Lulus dari Fakultas Syariah pada perguruan tinggi tersebut tahun 1960. Kembali ke Indonesia dan ditugaskan di Kementerian Agama (Waktu itu Departemen Agama) hingga menduduki jabatan sebagai kpela Biro Hubungan Masyarakat. Selanjutnya pada tahun 1962-1964 diangkat menjadi dekan Fakultas Hukum Islam di IAIN Palembang Sumatera Barat hingga pada selanjutnya tahun 1964-1966 menjadi Rektor pada Institut tersebut. Pada tahun 1975 menjadi anggota komisi Fatwa, beliau juga menjadi dosen pada Fakultas Syariah IAIN Jakarta. Selain itu, Hosen juga ditugaskan sebagai penasehat menteri pada tahun 1978 ketika Alamsyah Ratu Perwiranegara ditunjuk menjadi Menteri Agama. Hosen telah banyak menlakukan lawatan ke berbagai negara Islam untuk mewakili Indonesia mengikuti konferensi-konferensi Islam tingkat Internasional seperti Pakistan, Jordania, Malaysia, Tunisia dan bahkan Moskow. Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h. 81

15 Pengakuan Hosen sebagai sosok kontroversi dikutip Muhammad Atho Mudzhar dalam wawancara dengan beliau pada tahun 1989 yang menyebutkan bahwa pandangan-pandangannya yang bertentangan telah menyebabkan publik mengkritik dia habis-habisan dalam media penerangan. Bahkan beberapa penelpon gelap memaki-makinya secara langsung lewat telepon. Karena jenuh dengan kritikan tersebut, keluarganya sering menyarankan agar berhenti dari ketua Komisi Fatwa tetapi Hosen tidak dapat mengikuti saran itu karena ia merasa terikat dengan tanggung jawabnya sebagai seorang alim. lihat foot note no. 59 dalam *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h.82.

Menurutnya, apabila belum ada hasil penelitian yang mendalam tentang produk tersebut maka semua hasil buatan pabrik-pabrik itu tetap halal untuk dimakan. Dalil yang dikemukakan Hosen adalah apabila ada perkara yang menimbulkan *syubhāt* (ketidakpastian tentang sah atau tidaknya sesuatu hal menurut hukum), seseorang harus menggunakan cara *istishāb;* yaitu, tetap bertindak menurut hukum yang berlaku sampai keputusan akhir telah tercapai dengan jalan penelitian yang mendalam.

Ketua Umum Periode Ketiga (1984-1990) adalah Hasan Basri.[16] Meskipun pada tahun 1975, ia yang termasuk salah seorang ulama paling menentang gagasan pembentukan MUI tetapi sejak terbentuknya beliau banyak berkiprah dalam lembaga ini. Sebelum terpilih jadi Ketua Umum, Hasan Basri sudah menduduki salah seorang wakil ketuanya, baik pada masa pimpinan Hamka maupun Syukri Gozali.

16 KH Hasan Basri dilahirkan di Muara Teweh, Barito Utara, Kalimantan Tengah, pada tanggal 10 Agustus 1920 –dan meninggal 8 November 1998 pada umur 78 tahun. Sejak kecil, Hasan Basri sudah gemar belajar membaca Alquran, serta mempraktekkan ajaran dan ibadah Islam. Pagi hingga siang, Hasan kecil belajar di Sekolah Rakyat. Sore belajar di sekolah Diniyah Awaliyah Islamiyah (DAI). Di sekolah DAI, dia belajar membaca Alquran, menulis dan membaca tulisan Arab, serta mempraktekkan ajaran dan ibadah Islam. Dia murid cerdas, selalu menjadi yang terbaik. Lulus dari Sekolah Rakyat, Hasan Basri meninggalkan desa kelahirannya untuk melanjutkan sekolahnya di Madrasah Tsanawiyah Muhammadiyah di Banjarmasin (1935-1938). Setamat MTs, dia melanjutkan ke Sekolah *Zu'ama* Muhammadiyah di Yogyakarta pada tahun 1938 hingga selesai pada 1941 dan kemudian menikah di usia 21 tahun dengan Nurhani. Meskipun masih terbilang sangat muda, bersama sang istri, beliau mendirikan Madrasah Ibtidaiyyah Muhammadiyah di Marabahan, Kalimantan Selatan. Namun akhirnya madrasah itu ditutup pada 1944 karena situasi perang. Dia sempat mendirikan Persatuan Guru Agama Islam di Kalimantan Selatan. Hijrah ke Jakarta saat Negara Republik Indonesia Serikat (RIS) terbentuk, dan dia terpilih menjadi anggota DPR mewakili provinsinya. Hasan Basri sering pidato dan khutbah di masjid, serta ceramah di majelis taklim yang kemudian dikenal sebagai dai dan pernah menjabat Imam masjid al-Azhar. Keaktifannya dalam berbagai kegiatan keagamaan membuat beliau dikenal secara luas di lingkungan masyarakatnya. Hal ini pula yang mendorong Hasan Basri terjun ke gelanggang organisasi dan pergerakan politik. Ia pun aktif dalam partai Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia) yang diikrarkan sebagai satu-satunya partai politik Islam, kala itu. Namun, tahun 1960 partai Masyumi dibubarkan pemerintah hingga beliau tidak dapat lagi bergerak dalam politik. Gerak politik ulama dan pemimpin Islam dipersempit, terutama setelah DPR-RI hasil pemilu yang pertama tahun 1955 dibubarkan dengan Dekrit Presiden Sukarno.

Sebagai ulama dan *zu'amā* (pemimpin Islam), dia merasa tidak ada lagi organisasi politik yang cocok menyalurkan pemikiran dan pandangan politik yang diyakininya sejak Masyumi dibubarkan. Oleh karena itu, ia memutuskan untuk menekuni pelayanan dakwah. Langsung terjun ke tengah-tengah masyarakat, mengawal moral dan akidah umat hingga akhirnya terpilih sebagai Ketua Umum Majelis Ulama Indonesia (MUI) periode ketiga sampai dia meninggal dunia dan digantikan Prof KH Ali Yafie.[17]

Pada periode keempat (tahun 1991-1999) MUI dipimpin oleh KH. Muhammad Ali Yafie.[18] Selain sebagai ulama fiqh dan Ketua Majelis Ulama Indonesia, Ia juga tokoh Nahdlatul Ulama, dan pernah menjabat sebagai pejabat sementara Rais Aam (1991-1992). Di tengah kesibukannya, Ia juga sangat produktif menulis dan menghasilkan beberapa karya. Berdasarkan beberapa buah pikirannya dalam bentuk karya tulis tampaknya ia memiliki pola pikir yang cukup modern dan tidak tradisional seperti sebagian pemimpin pondok pesantren.[19] KH. Ali Yafie selalu mengedepankan ukhuwah Islamiyah

17 http://mui.or.id/mui/tentang-mui/ketua-mui/kh-hasan-basri.html

18 Beliau lahir di Donggala, Sulawesi Tengah, 1 September 1926. Ali Yafie memperoleh pendidikan pertamanya pada sekolah dasar umum, yang dilanjutkan dengan pendidikan di Madrasah As'adiyah di Sengkang, Sulawesi Selatan. Spesialisasinya adalah pada ilmu fiqh dan dikenal luas sebagai seorang ahli dalam bidang ini. Ia mengabdikan diri sebagai hakim di Pengadilan Agama Ujung Pandang sejak 1959 sampai 1962, kemudian inspektorat Pengadilan Agama Indonesia Timur (1962-1965). Sejak 1965 hingga 1971, ia menjadi dekan di Fakultas Ushuluddin IAIN Ujung Pandang, dan aktif di NU tingkat provinsi. Ia mulai aktif di tingkat nasional pada 1971. Pada muktamar NU 1971 di Surabaya ia terpilih menjadi Rais Syuriyah, dan setelah pemilu diangkat menjadi anggota DPR. Kemudian ia tetap menjadi anggota DPR sampai 1987, ketika Djaelani Naro, tidak lagi memasukkannya dalam daftar calon. Sejak itu, Ali Yafie mengajar di berbagai lembaga pendidikan tinggi Islam di Jakarta, dan semakin aktif di Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pada Muktamar NU di Semarang 1979 dan Situbondo 1984, ia terpilih kembali sehagai Rais, dan di Muktamar Krapyak 1989 sebagai wakil Rais Aam. Karena Kiai Achmad Siddiq meninggal dunia pada 1991, maka sebagai Wakil Rais Aam ia kemudian bertindak menjalankan tugas, tanggung jawab, hak dan wewenang sebagai Pejabat Sementara Rais Aam. Setelah terlibat konflik dengan Abdurrahman Wahid mengenai penerimaan bantuan dari Yayasan Dana Bhakti Kesejahteraan Sosial untuk NU, Ali Yafie menarik diri dari PBNU. http://mui.or.id/mui/tentang-mui/ketua-mui/kh-ali-yafie.html)

19 Sejak tahun 1947, KH. Alie Yafie merupakan salah satu tokoh ulama yang berperan aktif sebagai pendiri dan pengasuh Pondok Pesantren Darul Dakwah wal Irsyad (DDI) Pare-Pare, Sulawesi

di kalangan umat Islam di Indonesia dan tidak membeda-bedakan dari golongan Islam mana. Kearifan ini membuatnya diterima oleh semua pihak baik dari kalangan Muhammadiyah maupun dari kalangan Nahdatul Ulama dan lain-lain. Pemikiran hukum Islam (fiqh) K.H. Ali Yafie dikenal dengan gagasan fiqih sosial. Gagasannya ini merupakan upayanya untuk menjadi penerus para mujtahid masa lalu dengan cara mereformulasikan hukum Islam (fiqh) dalam konteks modern, sehingga terbentuklah fiqih dengan istilah baru yang lebih relevan dan kontekstual dalam menjawab permasalahan umat.[20]

Pada periode kelima, KH. Sahal Mahfudz[21] terpilih sebagai ketua umum MUI. Sebelum didaulat menjadi Ketua Umum Dewan Pimpinan MUI pada Juni 2000 sampai tahun 2005, Kiai Sahal telah memimpin Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Jawa Tengah selama 10 tahun. Di tengah kesibukannya dalam berbagai kegiatan organisasi baik pada lembaga MUI maupun di luar seperti NU dan lembaga pesantren, ia juga sangat produktif menghasilkan karya ilmiah. Tidak kurang dari 50 karya yang telah

---

Selatan. Lihat http://www.tokohindonesia.com/biografi/article/285-ensiklopedi/625-ulama-ahli-fiqh.

20 http://digilib.uin-suka.ac.id/4426/

21 Dr. (HC). KH. Mohammad Ahmad Sahal Mahfudz dilahirkan di Pati tanggal 17 Desember 1937. Hampir seluruh hidupnya dijalani di pesantren, mulai dari belajar, mengajar dan mengelolanya. KH Sahal hanya pernah menjalani kursus ilmu umum antara 1951-1953, sebelum mondok di Pesantren Bendo, Kediri (Jawa Timur), Sarang, Rembang (Jawa Tengah), lalu tinggal di Mekkah selama tiga tahun. KH Sahal yang menikah dengan Dra Hj Nafisah Sahal dan berputra Abdul Ghofar Rozin, dilahirkan di Kajen, Pati, pada tanggal 17 Desember 1937. KH Sahal juga seorang intelektual yang ditunjukkan melalui tulisannya antara lain buku-buku al Farāidu al Ajibah (1959), *Intifākhu al Wadajaini Fī Munādaharāt Ulamāi al Hajain* (1959), Fāidhu al-Hijāi (1962), Ensiklopedi Ijma' (1985), Pesantren Mencari Makna, Nuansa Fiqih Sosial, dan Kitab Usul Fiqih (berbahasa Arab). Selain itu, ia juga menulis kolom Dialog dengan Kiai Sahal di Harian Duta Masyarakat yang isinya menjawab pertanyaan masyarakat. KH Sahal yang punya koleksi 1.800-an buku di rumahnya di Kajen, sudah lebih 10 tahun menjadi Rektor Institut Islam NU di Jepara. Kiai Sahal mendapatkan gelar doktor kehormatan bidang pengembangan ilmu fiqh serta pengembangan pesantren dan masyarakat pada 18 Juni 2003 dari UIN Syarif Hidayatullah pada tahun 2003. Sumber: http://www.tokohindonesia.com/biografi/article/285-ensiklopedi/527-pendobrak-pemikiran-tradisional-nu. Copyright © tokohindonesia.com

dihasilkan.[22] Keseluruhan karya tersebut tidak hanya mencover pada satu pengetahuan/keilmuan tetapi memuat berbagai macam ilmu pengetahuan. Menurut KH. Amidhan, berbagai fatwa Kiay Sahal yang berkenaan dengan masalah sosial, lingkungan, dan kesehatan diselesaikan melalui pandangan fiqh.[23] Hal ini menunjukkan bahwa keluasan keilmuan Kiay Sahal sangat dalam. Dan salah satu buah pemikiran fiqhnya yang berkenaan sosial adalah fiqh sosial. Berbeda dengan KH. Ali Yafie yang penjabaran fiqih sosialnya berorientasi pada pengembangan konsep *farḍu ʿain* dan *farḍu kifāyah*, K.H. Sahal Mahfudh dalam penjabaran fiqih sosialnya lebih berorientasi pada pengembangan konsep *maqāṣid al-syarīʿah*.[24] Namun demikian, pandangan fiqhnya cenderung tradisional karena Ia menguatkan tradisi dengan ketundukan mutlak pada ketentuan hukum dalam kitab-kitab fiqih ditambah keserasian dengan akhlak yang diajarkan dari ulama tradisional. Dalam istilah lain disebut semangat *tafaqquh* dan *tawarru'* (memperdalam pengetahuan hukum agama dan bermoral luhur).[25] Karena dedikasinya yang tinggi terhadap masyarakat dan ilmu fiqh tidak diragukan maka KH Sahal dipercaya memimpin MUI selama 2 periode mulai tahun 2000 hingga 2010.

Dari lima periode kepemimpinan tersebut setidaknya ada tiga kesamaan. Pertama tidak ada seorangpun dari Mereka pernah mengenyam bangku universitas. Kedua Hamka, Ali Yafie dan Sahal Mahfudh mendapatkan gelar doktor atau sederajat professor dari sejumlah universitas. Ketiga semua berasosiasi secara baik dengan Muhammadiyah dan NU.[26]

Dalam perjalanan tugasnya, MUI memiliki sebuah komisi khusus untuk mendiskusikan terlebih dahulu sebelum memberikan fatwa.

---

22 Karya-karya KH Sahal diklasfikasikan dalam dua kelompok, yaitu karya dalam bentuk buku dan telah dipublikasikan secara luas sebanyak 9 buah, dan karya dalam bentuk risalah dan makalah dan belum diterbitkan sebanyak 46 buah.

23 KH Sahal Mahfudz Wafat (Ketua MUI & Rois Aam PBNU).htm#.U7YLmXaFUXU

24 Lebih jauh lihat STUDI KOMPARATIF ANTARA PEMIKIRAN K.H. ALI YAFIE DAN K.H. SAHAL MAHFUDH TENTANG FIQIH SOSIAL - digilib.htm

25 In memoriam Sahal Mahfudz.htm

26 *https://groups.yahoo.com/neo/groups/surau/conversations/.../34432*

Saat dibentuk pertama kali tahun 1975, komisi ini beranggotakan tujuh orang. Dalam perkembangannya jumlah ini fakultatif karena penggantian anggota ataupun meninggal. KH Syukri Ghazali duduk sebagai ketua Komisi Fatwa pertama kali. Tahun 1981-2000 Ketua Komisi Fatwa dipegang oleh Ibrahim Hosen. Hosen dikenal Liberal dan seorang alim yang akomodatif. Ia ulama pertama yang membolehkan hakim perempuan. Dari tahun 2000 hingga kini dipegang oleh KH Ma'ruf Amin, seorang alim tradisional dengan latar pendidikan pesantren lokal.[27]

Meskipun MUI terkadang melahirkan fatwa-fatwa yang cukup kontroversial, latar belakang dan kualifikasi keilmuan yang dimiliki ulama yang tergabung dalam komisi fatwa sangat kuat dan tinggi. Dari tahun 1975-2010, anggota Komisi Fatwa MUI yang bergelar profesor cukup banyak, yaitu: Ibrahim Hosen, Ali Mustafa Yaqub, Huzaemah Tahido Yanggo, Muhammad Amin Suma, Asymuni Abdurrahman, Peunoh Daly, Ismail Yakub, Acep Djazuli, Hasanuddin AF, A Qodri Azizi, dan Daud Rasyid. Sementara mereka yang lulusan pascasarjana, baik S2 maupun S3, jumlahnya lebih banyak lagi, yakni: Said Aqil Husen al-Munawwar, Ahmad Munif Suratmaputra, Fathurrahman Djamil, Nurmahmudi Ismail, Satria Effendi M. Zein, M. Atho Mudzhar, Muslim Nasution, M. Anwar Ibrahim, Masyhuri Said, Nahrawi Abdus Salam, KH. Irfan Zidni, Mas'adi Sulthoni, Abd Wahid Alwi, Isnawati Rais, Hj.Faizah, Maria Ulfah, Mursyidah Thahir, Muslihah Syukri, Muardi Chatib, Hasanuddin, Asrorun Ni'am Sholeh, A. Fattah Wibisono, Sopa, Zafrullah Salim, Aminuddin Ya'cub, dan Abdul Wahab Abd. Muhaimin.[28]

Selain nama-nama di atas, anggota komisi yang tercatat sebagai lulusan sarjana S1 dan kyai pesantren, yaitu: Masdar Farid Mas'udi, Nahar Nahrawi, Aisyah Aminy, KH. Hafiz Usman, Chozin Chumaidi, Ali Zardjas, KH. Sholeh Harun, KH. Ghazalie Masroeri, Nahar

27 *https://groups.yahoo.com/neo/groups/surau/conversations/.../34432*

28 http://dc501.4shared.com/doc/QMtGJ220/preview.html

Nahrowi, Asnawi Latief, Tubagus Hasan Basri, Tengku M. Saleh, KH. Ma'ruf Amin, Amirudin Azis, Muchtar Luthfie El-Anshory, Abdul Azis, Djazuli Wang Saputra, HMD. Cholid, Syukri Ghozali, Nurdjannah Said, KH.Hasan Basri, KH. Ahmad Suhaili, KH.Yakub Lubis dan KH. Muhammad Sofwan Kosasih.[29]

Tampak dari daftar nama-nama tersebut, keanggotaan Komisi Fatwa memasukkan orang-orang akademisi dan ulama tradisional yang mumpuni dari kalangan pesantren. Kebanyakan di antaranya adalah alumni universitas-universitas Timur Tengah. Selainnya adalah alumni IAIN dan IIQ, dan hanya sedikit yang lulusan dari universitas Barat, misalnya Nur Mahmudi Ismail dan M. Atho Mudzhar. Lebih dari itu, terdapat sembilan anggota perempuan dalam Komisi Fatwa ini, sebuah proporsi yang tinggi ketimbang proporsi perempuan di NU dan Muhammadiyah. Kebanyakan nama-nama tersebut selama ini telah berkiprah dan berafiliasi dengan organisasi Islam, tidak hanya NU dan Muhammadiyah tetapi juga organisasi Islam lainnya. Dan lebih dari itu, seperti tampak dari nama-nama yang menyandang berbagai gelar kesarjanaan dan kyai, kiranya dapat dipastikan bahwa mereka memang ahli di bidang hukum Islam, al-Qur'an, hadis dan teologi Islam.

Faktor inilah yang menyebabkan Asrorun Ni'am untuk meyakini obyektifitas dan kualitas/bobot fatwa-fatwa yang diputuskan oleh MUI. Kapabilitas dan kredibilitas orang-orang yang berperan menetapkan fatwa dibutuhkan karena kompleksitas permasalahan bangsa Indonesia sebagai bangsa yang majemuk. Meskipun Indonesia bukan negara agama, tetapi sebuah negara dengan masyarakat beragama sehingga seluruh tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara harus melandaskan diri pada aturan-aturan agama yang tumbuh dan berkembang di Indonesia.[30]

Dari daftar nama-nama yang ada maka dapat disimpulkan bahwa pertama, keanggotaan komisi fatwa memasukkan

29 http://dc501.4shared.com/doc/QMtGJ220/preview.html

30 Mimbar Hukum, http://dc501.4shared.com/doc/QMtGJ220/preview.html

orang-orang akademisi, ulama tradisional yang *qualified* serta kalangan pesantren. Kedua, kebanyakan mereka alumni universitas-universitas Timur Tengah, sisanya alumnus IAIN dan IIQ. Hanya sedikit di antara mereka yang berlatar lulusan dari universitas dari Barat misalnya Nur Mahmudi Ismail dan M. Atho Mudzhar. Ketiga, ada sembilan anggota perempuan dalam komisi ini. Sebuah proporsi yang cukup besar ketimbang proporsi perempuan di NU dan Muhammadiyah. Keempat, kebanyakan dari mereka berafiliasi dengan Organisasi Islam tidak hanya NU dan Muhammadiyah tetapi organisasi seperti al-Irsyad, Perti dan lain-lain. Kelima, dari nama-nama yang menyandang berbagai gelar kesarjanaan dan budaya (Kyai) hingga dapat diyakini bahwa mereka memang *expert* di bidang hukum Islam, al-Quran, Hadis dan teologi Islam.[31]

Dengan demikian, MUI telah mengcover berbagai kelompok Islam dan pemikiran dari tradisional hingga modern. Keberagaman ini akan memperlihatkan sisi lain pembaruan hukum dalam bentuk fatwa.

B. Fungsi dan Peran Utama MUI

Dalam khittah pengabdian Majelis Ulama Indonesia telah dirumuskan lima fungsi dan peran utama MUI, yaitu:

1. Sebagai pewaris tugas-tugas para Nabi (*waraṡatul anbiyā'*)
2. Sebagai pemberi fatwa (*muftī*)
3. Sebagai pembimbing dan pelayan umat (*riwāyāt wa khādim al-ummah*)
4. Sebagai gerakan *iṣlaḥ wa al-tajdīd*
5. Sebagai penegak *amar ma'rūf* dan *nahi munkar*.

Perkembangan keilmuan dan kemajuan ilmu pengetahuan dan tekhnologi pada dekade belakangan ini, di samping mendatangkan kemudahan, efektifitas dan efisiensi pekerjaan dan

31 *https://groups.yahoo.com/neo/groups/surau/conversations/.../34432*

urusan kemanusiaan, namun juga mendatangkan permasalahan-permasalahan baru yang sebelumnya tidak ada. Permasalahan kemasyarakatan dan kebangsaan yang dialami oleh umat muslim tersebut menjadi hal yang tidak dapat dihindarkan karena problem sosial masyarakat senantiasa berjalan terus sementara nas-nas yang dijadikan dasar sangat terbatas adanya. Apa yang dimaksud di sini mirip dengan redaksi seperti ini:

النصوص متناهية والوقائع غيرمتناهية [٣٢]

Artinya:

> Teks-teks hukum itu terbatas adanya, sementara kasus-kasus hukum tidak terbatas.

Permasalahan yang muncul meningkat tajam dan semakin kompleks perlu segera dipecahkan oleh lembaga yang kapabel untuk memecahkan permasalahan tersebut sesuai dengan aspirasi mayoritas masyarakat yang beragama Islam. Hal ini penting agar umat Islam tidak malah menjauhkan mereka dari agama, tetapi justru fenomenanya masalah tersebut mendekatkan mereka kepada ajaran Islam, untuk mencari jawaban dari agama Islam yang dipeluknya. Mereka membentuk kelompok-kelompok kajian keislaman yang berusaha mencari jawaban atas permasalahan-permasalahan yang mereka hadapi. Masyarakat muslim, tidak semuanya memiliki pengetahuan keagamaan yang mendalam meskipun semangat keagamaan mereka tinggi. Oleh karena itu, semangat yang baik dari umat Islam ini perlu segera ditanggapi oleh para ulama yang tentunya memiliki kapabilitas untuk memberikan solusi atas permasalahan yang dihadapi oleh masyarakat muslim.

Para ulama tidak boleh membiarkan umat Islam berada dalam kebingungan dalam menghadapi permasalahan yang mereka hadapi, apalagi membiarkan mereka terjerumus dalam kesesatan, karena

---

32 Syamsul Anwar, "Teori Komformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazzali', dalam Amin Abdullah (ed.), *Antologi Studi Islam, Teori dan Metodologi* (Cet. 1; Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000), h. 273.

memutuskan secara salah terhadap permasalahan mereka. Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang merupakan perkumpulan para ulama, *zu'ama*, dan cendekiawan muslim memiliki tanggung jawab yang lebih besar daripada umat Islam yang lain untuk memberi jawaban dan menunjukkan jalan yang benar atas permasalahan yang dihadapi umat.[33]

Permasalahan umat kemudian dibahas dalam komisi fatwa dan hukum Majelis Ulama Indonesia dipandang sangat penting, karena komisi ini diharapkan mampu menjawab permasalahan yang senantiasa muncul dan semakin kompleks, yang dihadapi oleh umat Islam Indonesia. Tugas yang diemban komisi ini adalah memberikan fatwa (*iftā'*). Pekerjaan ini tidaklah mudah yang dapat dilakukan setiap orang, melainkan pekerjaan sulit yang mengandung resiko berat, kelak akan dipertanggungjawabkan kepada Allah swt. Hal ini karena tujuan pekerjaan itu adalah menjelaskan hukum Allah dan akan dipedomani dan diamalkan.

C. Sistem dan Prosedur Penetapan Fatwa MUI

Sebagai lembaga yang terus berupaya meningkatkan kualitas peran dan kinerjanya terutama dalam memberikan solusi dan jawaban keagamaan terhadap setiap permasalahan keagamaan yang diajukan kepadanya maka MUI terus berbenah dan menyempurnakan pedoman penetapan fatwa. Sejak berdirinya, MUI telah menyusun dan menetapkan pedoman dan prosedur penetapan fatwa. Dasar-dasar dan prosedur tersebut telah mengalami beberapa kali penyempurnaan. Pedoman yang terbaru ditetapkan berdasarkan ijtima' ulama komisi fatwa se-Indonesia pada tanggal 16 Desember 2003.[34]

Sebelum hasil ijtima' tersebut, dasar-dasar dan prosedur penetapan fatwa yang dipedomani oleh MUI adalah berdasarkan Surat Keputusan Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia Nomor : U-596/MUI/X/1997 yang ditetapkan pada tanggal 2 Oktober 1997.

---

33 Muhammad Shuhufi, Metode Ijtihad Lembaga-Lembaga Fatwa, h. 177.

34 KH. Ma'ruf Amin, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h. 3-9

Surat Keputusan ini merupakan penyempurnaan dari pedoman berdasarkan keputusan sidang pengurus paripurna Majelis Ulama Indonesia tanggal 18 Januari 1986 M/7 Jumadil Awwal 1406 H.

Pedoman dan prosedur penetapan fatwa yang ditetapkan MUI tampak pada pedoman terbaru disusun secara sistematis ke dalam tujuh bab dan setiap bab terdiri atas beberapa poin. Berikut sistematika pedoman penetapan fatwa MUI:[35]

Bab I merupakan ketentuan umum yang memuat beberapa hal penting, yaitu:

1. Mejelis Ulama Indonesia (disingkat MUI) adalah MUI pusat yang berkedudukan di ibukota Negara Republik Indonesia.
2. Majelis Ulama Indonesia Daerah (disingkat MUI daerah) adalah MUI Propinsi yang berkedudukan di Ibukota Propinsi atau MUI Kabupaten/Kota yang berkedudukan di Ibukota Kabupaten/ Kota.
3. Dewan pimpinan adalah ; (a) Ketua Umum dan Sekretaris Umum Majelis Ulama Indonesia dan, (b) Ketua Umum dan Sekretaris Umum Majelis Ulama Indonesia Daerah.
4. Komisi adalah Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia atau Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Daerah
5. Anggota Komisi adalah anggota Komisi Fatwa berdasarkan ketetapan Dewan Pimpinan.
6. Rapat adalah rapat Komisi Fatwa yang dihadiri oleh anggota Komisi dan peserta lain yang dipandang perlu untuk membahas masalah hukum yang akan difatwakan.
7. Fatwa adalah jawaban atau penjelasan dari ulama mengenai maslah keagamaan dan berlaku untuk umum.
8. Fatwa adalah fatwa MUI tentang suatu masalah keagamaan yang telah disetujui oleh anggota Komisi dalam rapat.

35 KH. Ma'ruf Amin, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h. 3-9

9. Ijma' ialah kesepakatan para ulama tentang suatu masalah agama.
10. Qiyas adalah pemberlakuan hukum asal pada furu' disebabkan kesatuan (kesamaan) illat hukum.
11. Istihsan ialah pemberlakuan maslahat juz'iyah ketika berhadapan dengan kaidah umum.
12. Istiṣlāḥi/maslahah mursalah ialah kemaslahatan yang tidak didukung oleh nash syar'i tertentu.

Bab II berisi Dasar umum dan sifat fatwa. Pada bab ini mengatur tentang dasar-dasar penetapan hukum/fatwa. Hampir sama dengan pedoman sebelumnya, ketentuan dalam bab ini menyebutkan bahwa : (a) penetapan fatwa didasarkan pada al-Qur'an, sunah (hadis), ijma', dan qiyas serta dalil lain yang *mu'tabar*, (b) aktifitas penetapan fatwa dilakukan secara kolektif oleh suatu lembaga yang dinamakan komisi fatwa, (c) penetapan fatwa bersifat responsif, proaktif, dan antisipatif.

Bab III berisi metode penetapan fatwa. Penjelasan mengenai metode yang digunakan MUI menetapkan hukum dalam bab ini tidak hanya dipaparkan secara metodologis tapi juga secara prosedural. Dalam bab ini disebutkan beberapa langkah yang harus dilakukan dalam menetapkan fatwa, yaitu:

1. Sebelum ditetapkan hendaklah ditinjau lebih dahulu pendapat para imam mazhab dan ulama yang mu'tabar tentang masalah yang akan difatwakan tersebut secara seksama berikut dalil-dalilnya.
2. Masalah yang telah jelas hukumnya hendaklah disampaikan sebagaimana adanya.
3. Dalam masalah yang terjadi khilafiah di kalangan mazhab, maka (a) penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha penemuan titik temu di antara pendapat-pendapat ulama mazhab melalui metode *al-jam'u wa al-taufiq*; dan (b) jika usaha penemuan titik temu tidak berhasil dilakukan, penetapan fatwa didasarkan pada hasil tarjih melalui metode *muqāranah* dengan menggunakan kaedah-kaedah usul fiqh muqaran.

4. Dalam masalah yang tidak ditemukan pendapat hukumnya di kalangan mazhab, penetapan fatwa didasarkan pada hasil ijtihad *jamā'i* (kolektif) melalaui metode *bayāni, ta'līlī (qiyāsī, istiḥsān, dan ilḥāqī), istiṣlāḥī, sadd al-ẓarī'ah*.,
5. Penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan kemaslahatan umum *(maṣāliḥ al-ummah*) dan *maqāṣid al-syarī'ah*.

Bab IV berisi tentang prosedur rapat komisi fatwa MUI. Ada beberapa hal yang menjadi ketentuan dalam mengadakan sidang untuk menyelesaikan persoalan keagamaan yang dibahas dalam rapat komisi fatwa MUI. Hal-hal yang dimaksud adalah;

1. Rapat harus dihadiri oleh para anggota komisi yang jumlahnya dianggoap cukup memadai oleh pimpinan rapat.
2. Dalam hal-hal tertentu, rapat dapat menghadirkan tenaga ahli yang berhubungan dengan masalah yang akan dibahas.
3. Rapat diadakan jika ada: (a) permintaan atau pertanyaan dari masyarakat yang oleh Dewan pimpinan dianggap perlu dibahas dan diberikan fatwanya, (b) permintaan atau pertanyaan dari pemerintah, lembaga atau organisasi sosial, atau MUI sendiri, (c) perkembangan dan temuan masalah-masalah keagamaan yang muncul akibat perubahan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan, tekhnologi, dan seni.
4. Rapat dipimpin oleh ketua atau wakil ketua komisi atas persetujuan ketua komisi, didampingi oleh sekretaris dan/atau wakil sekretaris komisi.
5. Jika ketua dan wakil ketua komisi berhalangan hadir, rapat dipimpin oleh salah seorang anggota komisi yang disetujui.
6. Selama proses rapat, sekretaris dan/atau wakil sekretaris komisi mencatat usulan, saran, dan pendapat anggota komisi untuk dijadikan risalah rapat dan bahan fatwa komisi.
7. Setelah melakukan pembahasan secara mendalam dan konprehensif serta memperhatikan pendapat dan pandangan yang berkembang, rapat menetapkan fatwa.

8. Keputusan Komisi sesegera mungkin dilaporkan kepada Dewan Pimpinan untuk dipermaklumkan kepada masyarakat atau pihak-pihak yang bersangkutan.

Bab V menjelaskan tentang format fatwa. Dalam bab ini sebutkanbahwa fatwa dirumuskan dengan bahasa hukum yang mudah dipahami oleh masyarakat luas. Sedangkan bentuk fatwa dibuat dalam bentuk konsideran yang memuat beberapa hal, yaitu: (a) Nomor dan judul fatwa (b) kalimat pembuka, (c) konsideran, (d) diktum, (e) penjelasan yang berisi uraian dan analisis secukupnya tentang fatwa, (f) lampiran-lampiran bila dianggap perlu. Dan fatwa ditandatangani oleh ketua dan sekretaris Komisi.

Bab VI berisi tentang kewenangan dan wilayah fatwa. Penjelasan mengenai hal ini terdiri beberapa hal, yaitu:

1. MUI berwenang menetapkan fatwa mengenai masalah-masalah keagamaan secara umum, terutama masalah hukum (fiqh) dan masalah akidah yang menyangkut kebenaran dan kemurnian keimanan umat Islam Indonesia.
2. MUI berwenang menetapkan fatwa mengenai masalah keagamaan sebagaimana yang disebutkan pada poin 1 yang menyangkut umat Islam Indonesia secara nasional atau masalah-masalah keagamaan di suatu daerah yang diduga dapat meluas ke daerah lain.
3. Terhadap masalah yang telah ada fatwa MUI, Majelis Ulama Indonesia Daerah hanya berhak melaksanakannya.
4. Apabila karena faktor-faktor tertentu fatwa MUI sebagaimana yang dimaksud pada nomor 3 di atas tidak dapak dapat dilaksanakan, MUI Daerah boleh menetapkan fatwa yang berbeda setelah berkonsultasi dengan MUI.
5. Dalam hal belum ada fatwa MUI, MUI Daerah berwenang menetapkan fatwa.

6. Khusus mengenai masalah-masalah yang sangat musykil dan sensitif, sebelum menetapkan fatwa, MUI Daerah diharapkan terlebih dahulu melakukan konsultasi dengan MUI.

Bab VII merupakan bab penutup. Setidaknya, ada 2 hal penting terkait dengan fatwa dalam bab ini, yaitu;\

1. Fatwa MUI maupun MUI Daerah yang berdasarkan pada pedoman yang telah ditetapkan dalam Surat Keputusan ini mempunyai kedudukan sederajat dan tidak saling membatalkan.
2. Jika terjadi perbedaan antara fatwa MUI dan fatwa MUI Daerah mengenai masalah yang sama, perlu diadakan pertemuan antara kedua Dewan Pimpinan untuk mencari penyelesaian yang paling baik.

Secara metodologis, tampaknya penetapan fatwa MUI tidak terlalu jauh beda dengan dasar dan prosedur yang dikeluarkan sebelumnya. Dalam pedoman penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor : U-596/MUI/X/1997 yang ditetapkan pada tanggal 2 Oktober 1997, dasar-dasar umum penetapan fatwa tertuang dalam bab 2 pasal 2 yang berbunyi:

1. Setiap keputusan fatwa harus mempunyai dasar atas Kitabullah dan Sunnah Rasul yang *mu'tabarah*, serta tidak bertentangan dengan kemaslahatan umat.
2. Jika tidak terdapat dalam Kitabullah dan Sunnah Rasul sebagaimana ditentukan pada pasal 2 ayat 1, keputusan fatwa hendaklah tidak bertentangan dengan ijma', qiyas yang *mu'tabar*, dan dalil-dalil hukum yang lain, seperti *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, dan *sadd al-żarī'ah*.
3. Sebelum pengambilan keputusan fatwa hendaklah ditinjau pendapat-pendapat para imam mazhab terdahulu, baik yang berhubungan dengan dalil-dalil hukum maupun yang berhubungan dengan dalil yang dipergunakan oleh pihak yang berbeda pendapat.

4. Pandangan tenaga ahli dalam bidang masalah yang akan diambil keputusan fatwanya, dipertimbangkan.[36]

Ketentuan mengenai dasar penetapan fatwa di atas menunjukkan bahwa setiap akan menetapkan fatwa terlebih dahulu merujuk kepada al-Qur'an dan Sunnah, sebagaimana yang dikehendaki oleh aturan baku dalam ilmu usul fiqh. Hal ini pula menjadi kesepakatan umat Islam bahwa setiap fatwa harus berdasarkan pada kedua sumber hukum yang telah disepakati tersebut. Fatwa yang bertentangan atau tidak didasarkan dengan keduanya dipandang tidak sah, bahkan dipandang sebagai *taḥakkum* dan perbuatan dusta atas nama Allah yang sangat dilarang agama. Dalil yang dijadikan dasar penetapan hukum adalah :

a. QS al-Aʿrāf /7: 33

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Terjemahnya:

> Katakanlah (Muhammad): "Tuhanku hanya mengharamkan segala perbuatan kejiyang terlihat dan yang tersembunyi, perbuatan dosa, perbuatan zalim tanpa alasan yang benar, dan (mengharamkan) kamu mempersekutukan Allah dengan sesuatu sedangkan Dia tidak menurunkan alasan, dan (mengharamkan) kamu membicarakan tentang Allah apa yang tidak kamu ketahui."[37]

---

36 Dasar-dasar penetapan fatwa ini terangkum menjadi 3 ayat. Lihat KH. Ma'ruf Amin, *Himpunan Fatwa MUI sejak Tahun 1975*, h. 14. Lihat juga Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan penyelenggaraan Haji Depag RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003), h. 4-5.

37 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 154.

b. QS al-Naḥl/16: 116.

وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ

Terjemahnya:

> Dan janganlah kamu mengatakan terhadap apa yang disebut-sebut oleh lidahmu secara dusta "ini halal dan ini haram," untuk mengada-adakan kebohongan terhadap Allah. Sesungguhnya orang-orang yang mengada-adakan kebohongan terhadap Allah tiadak akan beruntung.[38]

Sedangkan sunnah yang dapat dijadikan hujah adalah sunah yang *mu'tabarah*. Dan konsep mengenai kemaslahatan adalah yang sejalan dengan tujuan syariat hukum Islam. Selanjutnya, jika permasalahan yang akan difatwakan hukumnya tidak ditemukan dalam kedua sumber itu, perlu diteliti dan diperhatikan masalah tersebut terdapat ijma' dari ulama terdahulu. Jika telah terdapat dalam ijma', fatwa harus sejalan dan tidak boleh bertentangan dengan ijma'. Dalam pandangan MUI, hukum ijma' adalah memiliki otoritas kuat, bersifat absolut dan berlaku universal.

Jika permasalahan tersebut tidak ada ijma', maka fatwa dikeluarkan setelah melalui proses ijtihad dengan menggunakan perangkat-perangkat ijtihad yang memadai serta berpegang pada dalil-dalil hukum lain seperti qiyas dan sebagainya.

Secara metodologis, dasar dan prosedur penetapan fatwa MUI mengikuti apa yang disebut dengan metode ijtihad *insyā'ī* dan metode *intiqā'ī*. Ketentuan pada ayat 1 dan 2 tentang dasar dan prosedur penetapan fatwa menawarkan metode ijtihad *insyā'ī*.

Sedangkan ayat 3 menawarkan metode *intiqā'ī*, yaitu; dengan cara merujuk dan mengkaji pendapat para imam mazhab terdahulu. Pengkajian terhadap pendapat para imam mazhab ini dilakukan secara komprehensif, menyeluruh, dan seksama. Dengan demikian,

38 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 280.

masalah yang akan difatwakan pihak komisi fatwa MUI akan mengakomodir semua pendapat kemudian dikaji dalil-dalil yang dikemukakan masing-masing dan selanjutnya diputuskan pendapat mana yang akan ditetapkan sebagai fatwa. Pendapat yang paling kuat dalilnya dan memberikan kemaslahatan umat adalah pendapat yang diambil sebagai fatwa. Metode ini dikenal dengan nama pendekatan yang sering disebut dengan *muqāranah al-mażāhib.*[39] Pendekatan inilah yang dimaksud dalam bab 3 ayat 3.

Hal ini menunjukkan bahwa ijtihad *intiqā'ī* yang dilakukan MUI tidak hanya memilih pendapat mana yang akan difatwakan, yang sesuai dengan situasi dan kondisi, melalui proses *muqāranah* sehingga pendapat yang dipilih sebagai fatwa itu benar-benar memiliki validitas dalil yang kuat serta didukung pula oleh kemaslahatan. Selain itu, ketentuan pada ayat 3 ini menghendaki bahwa sebelum pengambilan fatwa hendaklah didengar terlebih dahulu keterangan para ahli mengenai bidang yang akan difatwakan hukumnya. Keterangan para ahli dibutuhkan ketika permasalahan itu berkaitan dengan masalah-masalah kontemporer, seperti masalah kedokteran, ekonomi dan sebagainya. Setelah penjelasan dari para ahli sudah disampaikan barulah kemudian ijtihad dilakukan untuk menentukan hukumnya. Cara ini akan menjadikan fatwa yang dikeluarkan mempunyai dasar dan landasan yang benar secara ilmiah serta dapat dipertanggungjawabkan.

Apabila permasalahan itu masuk dalam kategori *qaṭ'ī* maka MUI mengikuti ketentuan yang ada pada pasal 3 ayat 2.[40] Sebagaimana

---

39 Pendekatan *muqāranah al-mażāhib* berupaya membandingkan antar berbagai mazhab untuk kemudian mengambil mana yang lebih tepat untuk dijadikan pegangan dalam melakukan istinbat hukum. Pendekatan ini telah menjadi salah satu disiplin dari ilmu usul fiqh dengan istilah *muqāranah al-mażāhib fi al-uṣūl*, yang dimaksudkan untuk mengkaji dan membahas proses istinbat hukum yang terdapat di dalam berbagai mazhab dengan cara membandingkan satu sama lainnya agar dapat melihat tingkat kekuatan hujjah yang dimiliki oleh masing-masing mazhab tersebut serta mencari segi-segi persamaan dan perbedaannya. Irfan, S. Ag, M. Ag, M*uqaranah Mażāhib fil Uṣūl* (Makassar: Alauddin University Press, 2011), h. 8.

40 Dalam pasal 3 ayat 2 dijelaskan; mengenai masalah yang telah jelas hukumnya (*qaṭ'ī*), hendaklah Komisi menyampaikannya sebagaimana adanya; dan fatwa menjadi gugur setelah diketahui ada

dengan pandangan ulama lain, MUI berpandangan bahwa hukum Islam dapat dikelompokkan menjadi dua, hukum-hukum *qaṭ'ī* dan hukum-hukum *ẓannī*. Dalam hal yang sifatnya *qaṭ'ī*, MUI hanya menyampaikan apa adanya, dalam arti ijtihad tidak perlu dilakukan karena hal itu memang bukan merupakan wilayah ijtihad. Itulah sebabnya, setiap permasalahan yang disampaikan kepada Komisi terlebih dahulu dipelajari dengan seksama oleh para anggota Komisi atau Tim Khusus sekurang-kurangnya seminggu sebelum disidangkan. Hal ini dimaksudkan agar masalah yang akan difatwakan hukumnya harus terlebih dahulu diketahui secara jelas.

Dari uraian di atas maka proses dan mekanisme penetapan fatwa yang dilakukan oleh MUI dapat dirinci sebagai berikut:

1. Pengkajian masalah. Dalam hal ini anggota komisi harus terlebih dahulu mengetahui dengan jelas hakekat dan masalahnya. Jika masalahnya merupakan masalah baru dan memerlukan penjelasan dari ahlinya maka ahli yang bersangkutan didengarkan penjelasannya.
2. Setelah jelas permasalahannya, ditentukan apakah ia termasuk ke dalam kategori hukum *qaṭ'iyyāt* atau bukan. Jika termasuk kategori *qaṭ'iyyāt* dan ada *ijmā' mu'tabar*, MUI menetapkan fatwa sebagaimana adanya. Apabila tidak termasuk kategori *qaṭ'iyyāt*, maka MUI melakukan ijtihad.
3. Dalam melakukan ijtihad, MUI dapat menempuh ijtihad insya'i dan dapat pula melakukan ijtihad *intiqā'ī*. Dalam hal ijtihad terakhir inilah MUI menggunakan pendekatan *muqāranah al-mażāhib*. Baik ijtihad *insyā'i* maupun ijtihad *intiqā'ī* MUI melakukannya secara *jamā'ī* (*ijtiḥād jamā'i*).[41]

D. Tinjauan Umum Mengenai Fatwa-Fatwa MUI

Sejak terbentuk tahun 1975, MUI telah mengeluarkan banyak fatwa. Hasil fatwa tersebut dirangkum dalam Buku Himpunan Fatwa

---

nasnya dari al-Qur'an atau Sunnah.

41 KH. Ma'ruf Amin, *Himpunan Fatwa MUI*, h. 17.

MUI terbaru yang dklasifikasi menjadi tiga kelompok; *Pertama*, fatwa yang ditetapkan dalam Sidang Komisi Fatwa. *Kedua*, Fatwa yang ditetapkan dalam Musyawarah Nasional MUI. *Ketiga*, Fatwa/ keputusan yang ditetapkan dalam Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia. Hasil-hasil fatwa tersebut disusun dan dikelompokkan secara tematik, kecuali hasil ijtima' Ulama yang disajikan utuh di bagian tersendiri khusus tentang hasil-hasil ijtima'Ulama.

Secara teknis, Asrorun Ni'am menjelaskan bahwa dalam pemilihan masalah yang akan difatwakan, MUI membaginya ke dalam empat jenis. Pertama, fatwa yang ditetapkan dalam pleno Komisi Fatwa dengan peserta seluruh anggota pleno Komisi Fatwa MUI. Materi fatwa ini umumnya lebih menyangkut masalah-masalah keseharian, yaitu soal ibadah, sosial kemasyarakatan, masalah Iptek, dan masalah aqidah. Kedua, fatwa yang ditetapkan oleh Munas MUI. Ini berarti dari sisi kelembagaan, pihak-pihak yang terlibat lebih besar. Begitu pun dari aspek representasi, pesertanya lebih banyak. Di samping anggota Komisi Fatwa, pesertanya juga datang dari dewan pimpinan, lembaga fatwa Ormas Islam, dan pimpinan Komisi Fatwa MUI Provinsi. Masalah-masalah yang difatwakan pada umumnya bersifat nasional dan strategis. Misalnya, masalah HAKI, TKI, sekularisme, pluralisme atau masalah kriteria maslahat serta beberapa masalah strategis lainnya. Ketiga, fatwa yang ditetapkan oleh forum Dewan Syariah Nasional, sebuah lembaga otonom di MUI yang dari sisi kelembagaan tetap berada di bawah MUI. Dan keempat, fatwa yang ditetapkan melalui forum yang dinamakan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia. Sekalipun forum Ijtimā' Ulama tidak secara eksplisit disebutkan di dalam Pedoman Dasar dan Pedoman Rumah Tangga (PDPRT) MUI sebagai salah satu bentuk permusyawaratan resmi di MUI, tetapi secara *de facto* forum itu diakui sebagai lembaga untuk penetapan fatwa yang tingkat representasinya jauh lebih besar dari rapat Komisi Fatwa dan Musyawarah Nasional.[42]

42 http://dc501.4shared.com/doc/QMtGJ220/preview.html

1. Fatwa-Fatwa dalam Sidang Komisi Fatwa dan Munas Ulama se-Indonesia.

Fatwa-fatwa yang dikeluarkan dalam sidang komisi fatwa MUI dan Munas ulama se-Indonesia dikompilasi dan diklasifikasi menjadi empat bidang, yaitu : bidang akidah dan aliran keagamaan sebanyak 14 buah, bidang ibadah sebanyak 37 buah, bidang sosial budaya sebanyak 51 buah dan bidang pangan, obat-obatan, ilmu pengetahuan dan tehknologi sebanyak 35 buah.

2. Fatwa/Keputusan Berdasarkan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia.

Keputusan Ijtima' Ulama se-Indonesia yang dihimpun berdasarkan tahunnya dilaksanakan sebanyak tiga kali, yaitu Ijtima' Ulama Komisi fatwa se-Indonesia I pada tahun 2003, Ijtima' Ulama II tahun 2006, dan Ijtima' Ulama tahun 2009. Asrorun Ni'am Sholeh menyebutkan bahwa representasi forum ijtima' Ulama Indonesia ini merupakan bentuk ijma' ulama Indonesia. Oleh karena itu, aspek masalah yang dibahas pun menyangkut hal-hal strategis terkait, kehidupan sosial, bernegara dan beragama.[43]

Fatwa-fatwa yang diputuskan hingga tahun 2010 berjumlah 130 fatwa. Jumlah tersebut di luar fatwa yang dikeluarkan berdasarkan hasil ijtima' ulama se-Indonesia. Di antara jumlah tersebut, ada 32 fatwa yang diputus dalam Musyawarah Nasional (Munas) Ulama, dengan perincian sebagai berikut: 7 fatwa yang dikeluarkan dalam Munas II tahun 1980, 7 fatwa pada Munas VI tahun 2000, 11 fatwa dalam Munas VII tahun 2005, dan 6 fatwa dalam Munas VIII tahun 2010. Selebihnya, sebanyak 98 fatwa yang dihasilkan dalam rapat komisi fatwa MUI.

Sedangkan fatwa yang dikeluarkan berdasarkan hasil Ijtima Ulama se-Indonesia berjumlah 52. Fatwa ini diputuskan melalui ijtima Ulama I pada tahun 2003 sebanyak 13 buah, ijtima Ulama II

43 http://dc501.4shared.com/doc/QMtGJ220/preview.html

pada tahun 2006 sebanyak 18 buah, dan ijtima Ulama III pada tahun 2009 sebanyak 21 buah.

3. Deskripsi Fatwa MUI tentang Hukum Keluarga

Sebagaimana yang diformulasikan oleh Wahbah al-Zuhaily, *al-aḥwāl al-syakhṣiyyah* (hukum keluarga) adalah hukum-hukum yang mengatur hubungan keluarga sejak di masa-masa awal pembentukannya hingga di masa-masa akhir atau berakhirnya (keluarga) berupa nikah, talak (perceraian), nasab (keturunan), nafkah dan kewarisan.[44]

Fatwa yang berkaitan persoalan ini tidak disusun dalam satu tema tentang perkawinan dan keluarga. Fatwa-fatwa tersebut dapat ditelusuri pada wilayah yang tersebar pada bidang ibadah dan sosial budaya. Fatwa dalam bidang ibadah, sebanyak 2 buah, yaitu talak tiga sekaligus, dan iddah wafat. Dalam bidang akidah dan aliran keagamaan hanya ada 1 buah fatwa, yaitu Perkawinan Campuran. Dan dalam bidang Sosial Budaya sebanyak 7 buah fatwa, yaitu: (1) Prosedur Pernikahan, (2) Nikah Mut'ah, (3) Kewarisan Saudara Kandung laki-laki/Saudara Sebapak laki-laki bersama anak perempuan Tunggal, (4) Perkawinan Beda Agama, (5) Nikah di Bawah Tangan, (6) Kewarisan Beda Agama, (7) Nikah Wisata. Selain itu, persoalan Nikah di Bawah Tangan dan Pernikahan Usia Dini merupakan hasil ijtima' Komisi Fatwa se-Indonesia II tahun 2006 dan III tahun 2009.

Secara umum persoalan hukum keluarga yang dikaji oleh komisi fatwa MUI berjumlah 12 buah fatwa. Meskipun demikian, masalah perkawinan dan keluarga dapat dikatakan lebih banyak jika lingkup keluarga diperluas pada persoalan kontemporer. Dalam tulisan Asrorun Niam Sholeh, fatwa-fatwa yang berkaitan dengan masalah perkawinan dan keluarga tidak hanya mengcover ke-12 fatwa tersebut tetapi juga memasukkan masalah kontemporer lainnya yang tergolong masalah keluarga seperti; adopsi, bayi tabung, aborsi,

44 Wahbah al-Zuhailȳ, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* (Beirūt-Lubnān: Dār al-Fikr, 1989), h. 19.

kloning, pornografi, bias jender, Tenaga Kerja Wanita (TKW) dan penggunaan organ tubuh, ari-ari dan Air Seni Manusia untuk Obat dan Kosmetika.[45]

4. Fatwa-Fatwa yang Berkenaan dengan Perkawinan

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, perhatian pembaruan hukum keluarga akan dibatasi pada persoalan perkawinan. Ada kurang lebih 7 fatwa tentang perkawinan yang dikaji dalam studi ini. Berikut ketujuh fatwa tersebut beserta dasar-dasar penetapannya:

a. Fatwa Perkawinan Campuran

Fatwa tentang perkawinan campuran diputuskan oleh MUI dalam Musyawarah Nasional tanggal 11-17 Rajab 1400 H bertepatan dengan tanggal 26 Mei-1Juni 1980 M. Dalam Munas tersebut, diputuskan bahwa (1) perkawinan wanita muslimah dengan laki-laki nonmuslim adalah haram hukumnya. (2) seorang laki-laki muslim diharamkan mengawini wanita bukan muslim. Tentang perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita ahlul Kitab terdapat perbedaan pendapat. Setelah mempertimbangkan bahwa mafsadatnya lebih besar daripada maslahatnya, maka MUI memfatwakan bahwa perkawinan campuran hukumnya haram. Dasar yang dikemukakan MUI pada Munas tersebut adalah :

1) Al-Qur'an

a) QS al-Baqarah/2: 221

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

45 Lihat Asrorun Niam Sholeh, *Fatwa-fatwa Masalah Pernikahan dan Keluarga* (Cet. II; Jakarta: Elsas, 2008).

Terjemahnya :

> Dan janganlah kamu menikahi perempuan musyrik sebelum mereka beriman. Sungguhhamba sahaya perempuan beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu nikahkan orang (laki-laki) musyrik (dengan perempuan yang beriman) sebelum mereka beriman. Sungguhhamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah) menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran.[46]

b) QS al-Māidah /5 : 5

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Terjemahnya :

> Dan (dihalalkan bagimu mengawini)perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan diantara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu, apabila kamu telah membayar maskawin mereka untuk menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan bukan untuk menjadikanperempuan piaraan. Barangsiapa kafir setelah beriman maka sungguh, sia-sia amal mereka dan di akhiratdia termasuk orang-orang yang rugi.[47]

46 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 35.

47 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 107.

c) QS al-Mumtaḥanah/60: 10

فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ

Terjemahnya :

> Jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada orang-orang kafir (suami-suami mereka). Mereka tidak halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tidak halal pula bagi mereka.[48]

d) QS al-Taḥrīm/66 : 6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ

Terjemahnya :

> Wahai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu.[49]

2) Hadis Nabi saw;

a) HR. al-Ṭabrānī

عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من تزوج فقد استكمل نصف الإيمان ، فليتق الله في النصف الباقي[50]

Artinya:

> Dari Anas Ibnu Malik berkata : Rasulullah saw. telah bersabda : Barang siapa telah kawin, maka ia telah memelihara setengah bagian dari imannya. Karena itu hendaklah ia bertaqwa kepada Allah dalam bahagian yang lain.

---

48 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 550.

49 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 560.

50 Dikutip dari Maktabah Syamilah, hadis no. 7862, *al-Mu'jam al-Awsaṭ li al-Ṭabrānī, Bāb al-Mīmī Min Ismihī : Muḥammad*, Juz XVI, h. 438.

b) HR. Aswad bin Surā'ī:

عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه[51]

Artinya:

> Tiap-tiap anak dilahirkan dalam keadaan suci sehingga ia menyatakan oleh lidahnya sendiri. Maka, ibu bapaknyalah yang ,menjadikannya (beragama) Yahudi, Nasrani, atau Majusi.

Dasar penetapan fatwa tentang perkawinan campuran didasarkan pada beberapa ayat al-Qur'an dan hadis. Penetapan tersebut diputuskan dalam sidang Munas tahun 1980 yang diketuai oleh Dr. Hamka dan Drs. H. Kafrawi sebagai Sekretaris.[52]

b. Prosedur Perkawinan

Persoalan prosedur penikahan tidak dikeluarkan sesuai format fatwa yang tercantum dalam pedoman penetapan fatwa. Dalam fatwa ini, MUI tidak melahirkan produk hukum yang bersifat normatif karena disampaikan dalam bentuk pernyataan dan ajakan.

Dalam rapat Dewan Pimpinan Harian MUI yang berlangsung pada tanggal 18 April 1996 masalah ini dibahas berdasarkan kondisi dalam masyarakat dimana sejumlah kasus perkawinan/pernikahan terjadi di masyarakat dinilai tidak lazim dan dilakukan oleh umat Islam di Indonesia dan sebagian telah diberitakan oleh media massa sehingga menimbulkan tanda tanya, prasangka buruk, kerisauan, dan keresahan di kalangan masyarakat. Atas dasar itu, Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam beberapa hari ini telah menerima pengaduan, pertanyaan, dan permintaan fatwa yang disampaikan secara langsung tertulis, maupun lewat telepon dari masyarakat

---

51 Dapat ditelusuri dalam beberapa kitab hadis seperti Kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān*, hadis No. 336, Bāb al-Imān, juz 1 h. 328, Kitab *Ṣaḥīḥ* Bukhārī, hadis No. 1385, *Bāb Mā qīla fī Aulādī al-Musyrikīn*, juz 5, h. 321. Kitāb Sunan Abū Dāud, hadis No. 4716, *bāb fī żirāril musyrikīn*, juz 13, h. 446. CD Maktabah Syamilah.

52 KH. Ma'ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa MUI*, h. 45.

sekitar masalah tersebut. Oleh karena itu, MUI dalam rapat Dewan Pimpinan menyampaikan pernyataan dan ajakan sebagai berikut:

1) Pernikahan dalam pandangan agama Islam adalah sesuatu yang luhur dan sakral, bermakna ibadah kepada Allah, mengikuti sunnah Rasulullah, dan dilaksanakan atas dasar keikhlasan, tanggung jawab, dan mengikuti ketentuan-ketentuan hukum yang harus diindahkan.
2) Ketentuan Umum mengenai syarat sah pernikahan menurut ajaran Islam adalah adanya calon mempelai pria dan wanita, adanya dua orang saksi, wali, ijab kabul, serta mahar (mas kawin).
3) Ketentuan pernikahan bagi warga negara Indonesia (termasuk umat Islam Indonesia) harus mengacu pada Undang-Undang Perkawinan (UU No. 1 Tahun 1974) yang merupakan ketentuan negara yang berlaku umum, mengikat, dan meniadakan perbedaan pendapat, sesuai kaidah hukum Islam;

حكم الحاكم إلزام ويرفع الخلاف[٥٣]

Artinya:

> Keputusan pemerintah itu mengikat untuk dilaksanakan dan menghilangkan perbedaan pendapat.

4) Umat Islam Indonesia menganut paham Ahlus Sunnah wal Jama'ah dan mayoritas bermazhab Syafi'i, sehingga seseorang tidak boleh mencari-cari dalil yang menguntungkan diri sendiri.
5) Menganjurkan kepada umat Islam Indonesia, khususnya generasi muda, agar dalam melaksanakan pernikahan tetap berpedoman pada ketentuan-ketentuan hukum tersebut di atas.
6) Kepada para ulama, muballigh, da'i, petugas-petugas penyelenggara perkawinan/pernikahan agar memberikan penjelasan masyarakat supaya tidak terombang ambing oleh

53 Muhammad Idris al-Syafi'i, *al-Asybah wa al-Naẓā'ir, Bāb al-Syahādah 'alā Fi'li al-Nafs*, juz 1, h. 755. CD. Maktabah Syāmilah.

berbagai macam pendapat dan memiliki kepastian hukum dalam melaksanakan pernikahan dengan mempedomani ketentuan di atas.[54]

c. Nikah Mut'ah

Pernikahan mut'ah dibahas dalam rapat komisi fatwa MUI sebagai tanggapan lembaga terhadap surat yang diajukan oleh Sekjen Departemen Agama pada tanggal 11 Oktober 1996 perihal "perlunya fatwa tentang kawin mut'ah". Dasar pertimbangan pentingnya masalah nikah mut'ah dibahas selain karena pernikahan ini mulai banyak dilakukan oleh sementara umat Islam Indonesia, terutama kalangan pemuda dan mahasiswa juga praktek nikah tersebut telah menimbulkan keprihatinan, kekhawatiran, dan keresahan bagi para orang tua, ulama, pendidik, tokoh masyarakat, dan umat Islam Indonesia pada umumnya serta dipandang sebagai alat propaganda paham Syi'ah di Indonesia. Selain itu, dasar pertimbangan MUI adalah bahwa mayoritas umat Islam di Indonesia adalah penganut paham Sunni (*Ahlu sunnah wal jamā'ah*) yang tidak mengakui dan menolak paham Syi'ah secara umum dan ajarannya tentang nikah mut'ah secara khusus.

Dalam rapat komisi fatwa pada tanggal 25 Oktober 1997, diputuskan bahwa nikah mut'ah itu hukumnya adalah haram, dan pelakunya harus dihadapkan ke pengadilan sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Dalil yang dijadikan MUI sebagai dasar hukum adalah al-Qur'an dan Hadis.

1) Al-Qur'an. Sebagaimana dalam QS al-Mu'minūn/23 : 5-7

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٦) فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (٧)

54 Pernyataan dan ajakan ini dikeluarkan dalam rapat komisi fatwa diketuai oleh Prof. KH. Ibrahim Hosen, LML. Pada tanggal 7 September 1996.

Terjemahnya:

> Dan orang yang memelihara kemaluannya kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka tidak tercela. Tetapi, barangsiapa mencari dibalik itu (zina dan sebagainya), maka mereka itulah orang yang melampaui batas.[55]

2) Hadis Rasulullah saw.

Ada beberapa hadis yang dikemukakan MUI dalam memutuskan keharaman nikah mut'ah, yaitu:

a) Hadis-hadis yang menunjukkan bahwa kebolehan mut'ah telah dinasakh oleh dalil lain, seperti yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Muslim dari al-Rabī' bin Ṣabrah al-Juhānī dari bapaknya (Ṣabrah) bahwa Rasulullah saw. bersabda :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّى قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِى الاِسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَىْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهُ وَلاَ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا[٥٦]

Artinya:

> Wahai manusia, aku pernah membolehkan kamu melakukan (nikah) mut'ah dengan wanita. Kemudian Allah telah mengharamkan hal itu sampai hari kiamat. Oleh karena itu, jika masih ada yang memiliki wanita yang diperoleh melalui jalan mut'ah maka hendaklah ia melepaskannya dan janganlah kamu mengambil sedikitpun dari apa yang telah kamu berikan kepada mereka.

b) Hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari Salamah bin Akwa', berkata:

رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَامَ أَوْطَاسٍ فِى الْمُتْعَةِ ثَلاَثًا ثُمَّ نَهَى عَنْهَا [٥٧]

---

55 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 243.

56 Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis No. 3488, *Bāb Nikāḥ al-Mut'ah*, Juz IV, h. 132. Maktabah Syāmilah.

57 Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis No. 3484, *Bāb Nikāḥ al Mut'ah*, Juz IV, h. 131.

Artinya:

> Rasulullah saw. pernah memberikan kelonggaran (rukhsah) pada tahun Autas mengenai mut'ah selama 3 (tiga) hari, kemudian beliau melarangnya.

Istilah "رخص" dalam hadis di atas menunjukkan bahwa mut'ah itu pda dasarnya dilarang, kemudian dibolehkan sebagai rukhsah. Hal ini menunjukkan bahwa kebolehan tersebut adalah karena darurat. Setelah hilang darurat, kembali dilarang oleh Rasulullah Saw. sebagaimana dalam akhir hadis dinyatakan " ثم نهى عنها"

Alasan lain yang digunakan MUI mengharamkan nikah mut'ah adalah (1) nikah mut'ah bertentangan dengan tujuan persyariatan akad nikah, yaitu untuk mewujudkan keluarga sejahtera dan melahirkan keturunan (*at-tanāsul*). (2) nikah mut'ah bertentangan dengan peraturan perundang-undangan pemerintah/negara Republik Indonesia (seperti Undang-undang Perkawinan No. 1/1974 dan Kompilasi Hukum Islam).[58]

Dalam pandangan MUI, peraturan perundang-undangan itu wajib ditaati kepada pemerintah (*ulil amri*) berdasarkan QS al-Nisa'/4: 59 dan kaidah fikih.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُم

Terjemahnya:

> Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul (Muhammad) dan *ulil amri* (pemegang kekuasaan) di antara kamu.[59]

حكم الحاكم إلزام ويرفع الخلاف[60]

---

58 KH. Ma'ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa MUI*, h. 378.

59 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 87.

60 Muhammad Idris al-Syafi'i, *al-Asybāh wa al-Naẓāir, Bāb al-Syahādah 'alā Fi'li al-Nafs*, juz 1, h. 755. CD. Maktabah Syamilah.

Artinya :

> Keputusan pemerintah itu mengikat untuk dilaksanakan dan menghilangkan perbedaan pendapat.

d. Perkawinan Beda Agama

Perkawinan beda agama dimusyawarahkan dalam Munas MUI VII tahun 2005. Ada beberapa hal yang menjadi pertimbangan MUI membahas persoalan ini dalam musyawarah tersebut, yaitu:

1) Perkawinan beda agama telah banyak terjadi dalam masyarakat
2) Perkawinan ini tidak saja mengundang perdebatan mengenai keabsahannya di tengah-tengah masyarakat muslim tetapi juga melahirkan keresahan dalam masyarakat.
3) Munculnya pemikiran di kalangan masyarakat yang membenarkan perkawinan beda agama dengan alasan hak asasi manusia dan kemaslahatan.
4) Perlunya mewujudkan dan memelihara ketentraman kehidupan berumah tangga.

Dengan berdasarkan pertimbangan tersebut, maka dalam Munas tersebut diputuskan bahwa (1) perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah. (2) perkawinan laki-laki muslim dengan wanita ahlul kitab, menurut *qaul mu'tamad*, adalah haram dan tidak sah. Fatwa ini ditetapkan berdasarkan beberapa dalil baik al-Qur'an, dan hadis serta kaidah fiqh dan *sadd al-żarī'ah*.

Beberapa ayat al-Qur'an yang dijadikan dasar hukum oleh MUI dalam menetapkan hukum perkawinan beda agama, antara lain:

1) QS al-Nisā'/4: 3.

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا

Terjemahnya:

> Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim.[61]

2) QS al-Rūm /30: 21

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Terjemahnya:

> Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan diantaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.[62]

3) QS al-Taḥrīm/66: 6

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

Terjemahnya:

> Wahai orang-orang yang beriman! Peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, dan keras, yang tidak durhaka kepada Allah terhadap apa yang

61 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 77.

62 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 406.

Dia perintahkan kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.[63]

4) QS al-Māidah/5: 5

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِين

Terjemahnya:

Pada hari ini, dihalalkan bagimu segala yang baik-baik. Makanan (sembelihan) Ahli Kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka. Dan (dihalalkan bagimu mengawini)perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu, apabila kamu telah membayar maskawin mereka untuk menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan bukan untuk menjadikan perempuan piaraan. Barangsiapa kafir setelah beriman maka sungguh, sia-sia amal mereka dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.[64]

5) QS al-Baqarah/2:221

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

63 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 560

64 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 107.

Terjemahnya:

> Dan janganlah kamu menikahi perempuan musyrik sebelum mereka beriman. Sungguh hamba sahaya perempuan beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu nikahkan orang (laki-laki) musyrik (dengan perempuan yang beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah) menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran.[65]

6) QS al-Mumtaḥanah/60: 10

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُمْ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْأَلُوا مَا أَنْفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Terjemahnya:

> Wahai orang-orang yang beriman! apabila perempuan-perempuan mukmindatang berhijrah kepadamu, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada orang-orang kafir (suami-suami mereka). Mereka tidak halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tidak halal bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami) mereka mahar yang telah mereka berikan. Dan tidak ada dosa bagimu menikahi mereka apabila kamu bayarkan kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (pernikahan) dengan

65 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 35.

perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta kembali mahar yang telah kamu berikan; dan (jika suaminya tetap kafir) biarkan mereka meminta kembali mahar yang telah mereka bayarkan (kepada mantan istrinya yang telah beriman). Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui, Maha Bijaksana.[66]

7) QS al-Nisā/4: 25

وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Terjemahnya:

Dan barangsiapa di antara kamu tidak mempunyai biaya untuk menikahi perempuan merdeka yang beriman, maka (dihalakan menikahi perempuan) yang beriman dari hamba sahaya yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu. Sebagian dari kamu adalah dari sebagian yang lain (sama-sama keturunan Adam-Hawa), karena itu nikahilah mereka dengan izin tuannya, dan berilah mereka maskawin yang pantas, karena mereka adalah perempuan-perempuan yang memelihara diri, bukan pezina, dan bukan (pula) perempuan yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya. Apabila mereka telah berumah tangga (bersuami), tetapi melakukan perbuatan keji (zina), maka hukuman bagi mereka setengah dari apa (hukuman)perempuan-perempuan merdeka (yang tidak bersuami). (Kebolehan menikahi hamba sahaya) itu, adalah bagi orang-orang yang takut terhadap

66 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 550.

kesulitan dalam menjaga diri (dari perbuatan zina). Tetapi jika kamu bersabar, itu lebih baik bagimu. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.[67]

Sedangkan hadis Nabi yang dijadikan dasar hukum perkawinan ini adalah HR. Muttafaq 'Alaihi:

عن أبي هريره رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال تنكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك[٦٨]

Artinya:

Dari Abi Hurairah ra., dari Nabi saw. bersabda : Wanita itu (boleh) dinikahi karena empat hal: (1) karena hartanya (2) karena (asal-usul) keturunannya (3) karena kecantikannya (4) karena agamanya. Maka hendaklah kamu berpegang teguh (dengan perempuan) yang memeluk agama Islam; (jika tidak), akan binasalah kedua tanganmu.

Dan kaidah fiqh yang digunakan adalah

درء المفاسد مقدم على جلب المصالح[٦٩]

Artinya:

Mencegah kemafsadatan lebih didahulukan (diutamakan) daripada menarik kemaslahatan.

e. Nikah di Bawah Tangan;

Pernikahan di bawah tangan dibahas dua kali oleh MUI dengan dua keputusan. Pertama, fatwa yang dikeluarkan berdasarkan keputusan ijtima' ulama komisi fatwa se-Indonesia II tahun 2006.

---

67 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 82.

68 HR. Bukhāri dan Muslim. Lihat Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, hadis No. 4802, Bāb al-Akfā fī al-Dīn, Juz V, h, 1958. Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis No. 1466, Bāb Istiḥbāb Nikāḥ żātu al-Dīn, Juz II, h. 1086. CD. Maktabah Syāmilah

69 *Syarḥ al-Qawā'id al-Fiqhiyyah,* Bāb al-Qā'idah al-Ṡāminah 'Asyarah, juz 1, h. 93. CD. Maktabah Syamilah.

Kedua, fatwa yang dikeluarkan pada rapat komisi fatwa MUI tahun 2008. Meskipun pernikahan ini dikaji dua kali pada rapat dan waktu yang berbeda oleh MUI, akan tetapi keputusan yang dihasilkan tidak memberikan fatwa yang berbeda. Fatwa yang dikeluarkan baik pada tahun 2006 maupun 2008 melahirkan ketentuan hukum bahwa:

1. Pernikahan di bawah tangan hukumnya sah karena terpenuhi syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika terdapat madharrah.
2. Pernikahan harus dicatatkan secara resmi pada instansi berwenang, sebagai langkah preventif untuk menolak dampak negatif/madharrah (*saddan liż-żāriah*).[70]

Meskipun fatwa yang dihasilkan sama, hanya saja dasar hukum yang diperpegangi tidak memperlihatkan atau menunjukkan dalil yang persis sama.

Pada fatwa yang dikeluarkan berdasarkan ijtima ulama tahun 2006 menetapkan hukum berdasarkan beberapa dalil, yaitu:

1. QS al-Nisā'/4: 59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلً

Terjemahnya:

> Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah Rasul(Muhammad) dan *ulil amri* (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah kepada Allah (Al-Quran) dan Rasul (Sunnahnya), jika kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.[71]

70 KH. Ma'ruf Amin dkk., *Himpunan Fatwa MUI Sejak Tahun 1975*, h. 534

71 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 87.

2. Beberapa hadis Nabi saw., yaitu:

a) HR. Imam Ibnu Mājah dan Baihāqī

عن ابن عباس قال قال رسول الله : لاضرر ولاضرار[٧٢]

Artinya:

Tidak boleh ada bahaya dan saling membahayakan.

b) HR. al-Tirmīzī

عليكم بالسمع والطاعة، وإن تأمر عليكم عبد حبشي[٧٣]

Artinya:

Diwajibkan atas kalian untuk mendengarkan dan taat (kepada pemimpin) sekalipun kalian dipimpin oleh seorang budak dari Habasyah.

c) HR. Ibnu Mājah, Aḥmad, dan al-Tirmīżī

أَعْلِنُوا النِّكَاح ,وَاضْرِبُوا عَلَيْهِ بِالدُّفِّ[٧٤]

Artinya:

Umumkanlah pernikahan, lakukanlah pernikahan dan pukullah duff (sejenis alat musik pukul).

3. Pendapat Imam Nawawi al-Bantani yang menyatakan:

إذا أوجب الإمام بواجب تأكد وجوبه, وإذا أوجب بمستحب وجب, وإذا اوجب بجائز إن كانت فيه مصلحة عامة كترك شرب الدخان وجب

---

72 Hadis ini dapat ditelusuri dalam 2 kitab hadis yaitu; Sunan Ibnu Mājah dan Sunan al-Kubrā Lil-Baihaqī. Lihat Imām Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah,* hadis No. 2341, *bāb Man banā fī ḥaqqihi ma Yaḍurru bi Jārihi*, juz 2, h. 784. Dan Imām Baehaqī, al-Sunan al-Kubrā lil Baihaqī, Bāb al-Juz 6, juz 6, h. 69 dan 70. CD Maktabah Syāmilah.

73 Hadis ini dapat ditemukan dalam beberapa kitab diantaranya; *I'lām al-Muwaqqi'īn an Rabb al-Ālamīn*, Bāb Faṣl Dukhūl al-Kafārah aṭ-Ṭalāq, juz 4, h. 462; *Majallah Jāmi'ah Ummul Qurā'*, Bāb Ḥajjiyyatu Qaul al-Ṣahābī Inda as-Salaf, juz 8, h. 369; *Majallah al-Buhūś al-Islāmiyah,* Bāb Baḥśun fī al-Sunnah, juz 9, h. 209. CD Maktabah Syāmilah.

74 Ibnu *Ḥ*ajar al-Asqalānỹ, *Fatḥul Bārī li Ibnu Ḥajar*, hadis no. 4765, Bāb al-Niswah al-latī yahdīnī al-mar'ati Ilā Zawjihā, juz 14, h. 440.

Sedangkan pada rapat komisi fatwa MUI tahun 2008, MUI menetapkan hukum tentang perkawinan ini tidak hanya berdasarkan dalil-dalil di atas tetapi juga beberapa dalil lain, seperti QS al-Rūm/30: 21,[75] dan beberapa hadis lain seperti HR. *Muttafaq 'alaihi* mengenai perempuan yang boleh dinikahi karena empat hal: yaitu, hartanya, keturunannya, kecantikannya, dan agamanya, dan HR Bukhari mengenai anjuran melaksanakan walimah sekalipun hanya dengan menyembelih kambing.

Sedangkan kaidah fiqh yang digunakan adalah kaidah *sadd al-żarīah* dan درء المفاسد مقدم على جلب المصالح (*mencegah kemafsadatan lebih didahulukan (diutamakan) daripada menarik kemaslahatan*). Selain itu, MUI juga merujuk ketentuan dalam Pasal 2 UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawinan,[76] dan KHI.[77]

f. Nikah wisata

Istilah nikah wisata adalah pernikahan yang dilakukan oleh orang ketika bepergian. Permasalahan ini dipandang perlu ditetapkan oleh MUI karena didasarkan pada munculnya pertanyaan dari masyarakat mengenai keabsahan pernikahan ini. Oleh karena itu, dalam komisi C bidang fatwa Musyawarah nasional (Munas) VIII tahun 2010 menetapkan dua ketentuan, yaitu: (1) Ketentuan Umum bahwa dalam fatwa ini, yang dimaksud dengan Nikah wisata adalah

---

75 وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Terjemahnya: Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.

76 Dalam UU ini disebutkan bahwa (1) perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. (2) tiap-tiap perkawinan dicatat menurut perturan perundang-undangan yang berlaku. *Hukum Keluarga; Kumpulan Perundangan tentang Kependudukan, Kompilasi Hukum Islam, Perkawinan, perceraian, KDRT, dan Anak*, h. 284.

77 Dalam KHI Pasal 4 KHI menyatakan bahwa perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut Hukum islam sesuai dengan pasal 2 ayat (1) Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tantang Perkawinan. *Hukum Keluarga; Kumpulan Perundangan tentang Kependudukan, Kompilasi Hukum Islam, Perkawinan, perceraian, KDRT, dan Anak*, h. 235

bentuk pernikahan yang dilakukan dengan memenuhi rukun dan syarat pernikahan, namun pernikahan tersebut diniatkan dan/atau disepakati untuk sementara, semata-mata hanya untuk memenuhi kebutuhan selama dalam wisata/perjalanan. Berdasarkan ketentuan umum tersebut maka (2) ketentuan hukum dari pernikahan tersebut hukumnya haram karena merupakan nikah *mu'aqqat* (nikah sementara) yang merupakan salah satu bentuk nikah mut'ah.

Fatwa ini dikeluarkan berdasarkan beberapa dalil sebagai dasar hukum, yaitu:

1) Al-Qur'an

a) QS al-Mu'minūn/23: 5-7

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ (٥) إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٦) فَمَنِ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (٧)

Terjemahnya:

> Dan orang yang memelihara kemaluannya kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka tidak tercela. Tetapi, barangsiapa mencari dibalik itu (zina dan sebagainya), maka mereka itulah orang yang melampaui batas.[78]

b) QS al-Rūm/30: 21

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Terjemahnya:

> Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian

78 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 243.

itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kesaran allah) bagi kaum yang berpikir.[79]

c) QS al-Nisa/4: 1

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Terjemahnya:

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam), dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari diri(nya); dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.[80]

2) Hadis Nabi saw.

a) HR Muslim

عَنْ عَلِيٍّ أَنَّ النَّبِيَّ -صلى الله عليه وسلم- نَهَى عَنْ نِكَاحِ الْمُتْعَةِ يَوْمَ خَيْبَرَ وَعَنْ لُحُومِ الْحُمُرِ الأَهْلِيَّة[81]

Artinya:

Dari Ali bin Abī Ṭālib bahwa Rasulullah saw. melarang nikah mut'ah pada perang Khaibar, juga melarang memakan daging keledai piaraan.

---

79 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h.406.

80 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h.77.

81 Hadis ini diriwayatkan oleh Muslim dari Ali bin Abī Ṭālib kw. Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis No. 3499, Bāb Nikāḥ al-Mut'ah, juz 4, h. 134. CD Maktabah Syamilah

b) HR. Muslim

عَنْ إِيَاسِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَامَ أَوْطَاسٍ فِى الْمُتْعَةِ ثَلاَثًا ثُمَّ نَهَى عَنْهَا[82]

Artinya:

Dari Iyas bin Salamah dari ayahnya ia berkata: "Rasulullah saw. memberikan keringanan (*rukhsah*) pada tahun Authas untuk melakukan mut'ah selama tiga hari kemudian melarang praktek tersebut.

c) HR. Muslim[83]

حَدَّثَنِى الرَّبِيعُ بْنُ سَبْرَةَ الْجُهَنِىُّ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَقَالَ « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّى قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِى الاِسْتِمْتَاعِ مِنَ النِّسَاءِ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَىْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهُ وَلاَ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا[84]

Artinya:

Saya diceritakan al-Rabī' Ibn Sabrah al-Juhaniy bahwasanya bapaknya menceritakan kepadanya bahwa ia bersama Rasulullah saw. kemudian bersabda: Wahai manusia, aku pernah membolehkan kamu melakukan (nikah) mut'ah dengan wanita. Kemudian Allah telah mengharamkan hal itu sampai hari kiamat. Oleh karena itu, jika masih ada yang memiliki wanita yang diperoleh melalui jalan mut'ah maka hendaklah ia melepaskannya

82 Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hadis No 3484, Bāb Nikāḥ al Mut'ah, juz 4, h. 131. CD Maktabah Syamilah

83 Hadis ini juga dijadikan dalil oleh MUI dalam menetapkan fatwa tentang pernikahan mut'ah.

84 Imām Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim,* hadis No. 3488, Bāb Nikāḥ al-Mut'ah, juz 4, h. 132. CD Maktabah Syāmilah.

dan janganlah kamu mengambil sedikitpun dari apa yang telah kamu berikan kepada mereka.

3) Ijma'

Ulama sepakat (ijma) mengatakan bahwa hukum nikah mut'ah adalah haram untuk selamanya, sebagaimana yang disebutkan dalam kitab Fatḥul Qadīr karya Ibn al-Humām3/246-247.

4) Aṡar sahabat,

عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ خَطَبَ النَّاسَ فَقَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- أَذِنَ لَنَا فِى الْمُتْعَةِ ثَلاَثًا ثُمَّ حَرَّمَهَا وَاللَّهِ لاَ أَعْلَمُ أَحَدًا تَمَتَّعَ وَهُوَ مُحْصَنٌ إِلاَّ رَجَمْتُهُ بِالْحِجَارَةِ إِلاَّ أَنْ يَأْتِيَنِى بِأَرْبَعَةٍ يَشْهَدُونَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَحَلَّهَا بَعْدَ إِذْ حَرَّمَهَا.[٨٥]

Artinya:

Diriwayatkan bahwa Umar bin Khattab, menyampaikan khutbah/ pidato di hadapan manusia lantas berkata: "sesungguhnya Rasulullah saw. memberi izin mut'ah selama tiga hari kemudian mengharamkannya. Demi Allah, saya tidak mengetahui satu pun laki-laki yang melakukan mut'ah sementara dia seorang yang telah pernah menikah kecuali saya rajam dengan batu dan menghadirkan empat orang saksi. bahwa Rasulullah pernah menghalalkan kemudian setelah itu mengharamkannya"

g. Pernikahan Usia Dini.

Permasalahan ini dilatar belakangi oleh munculnya berita pernikahan salah seorang pengusaha Jawa Tengah dengan gadis yang masih berusia 12 tahun. Masalah ini menjadi wacana publik dan ramai dibicarakan terutama keabsahan pernikahan dini dari sudut pandang hukum Islam.

Munculnya persoalan ini tentu berkaitan juga dengan UUP No. 1 tahun 1974 yang membatasi usia minimal kawin. Dalam pasal 7 ayat

85 HR. Ibnu Mājah dengan sanad yang sahih, *Sunan Ibnu Mājah*, hadis No. 2039, Bāb al-Nahy al-Nikāḥ al-Mut'ah, juz 6, h. 183. CD Maktabah Syāmilah.

(1) Undang-undang Perkawinan menegaskan bahwa "perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 tahun. Sedangkan dalam literatur fikih Islam, tidak terdapat ketentuan secara eksplisit mengenai batasan usia pernikahan, baik batasan usia minimal maupun maksimal. Sehingga, dalam pandangan MUI, perlu dibuat ketentuan hukum dalam bentuk fatwa agar *ḥikmatu tasyrī'* dalam pernikahan, adalah menciptakan keluarga sakinah, serta dalam rangka memperoleh keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dapat terwujud melalui penetapan masa usia di mana calon mempelai telah sempurna akal pikirannya serta siap melakukan proses reproduksi.

Oleh karena itu, melalui sidang Ijtima' Ulama Komisi fatwa se-Indonesia III tahun 2009, MUI menetapkan beberapa ketentuan hukum, yaitu:

1) Pada dasarnya, Islam tidak memberikan batasan usia minimal pernikahan secara definitif. Usia kelayakan pernikahan adalah usia kecakapan berbuat dan menerima hak (*ahliyatul adā' wa al-wujūb*), sebagai ketentuan *sinn al-rusyd*.
2) (a) Pernikahan usia dini hukumnya sah sepanjang telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika mengakibatkan mudarat, (b) kedewasaan usia merupakan salah satu indikator bagi tercapainya tujuan pernikahan, yaitu kemaslahatan hidup berumah tangga dan bermasyarakat serta jaminan keamanan bagi kehamilan.
3) Guna merealisasikan kemaslahatan, ketentuan perkawinan dikembalikan pada standardisasi usia sebagaimana ditetapkan dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 sebagai pedoman.

Dasar yang digunakan MUI dalam menetapkan fatwa ini adalah:

1) Al-Qur'an

a) QS al-Nisā' /4: 6

وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا
فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ

كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا

Terjemahnya:

> Dan ujilah anak-anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk menikah. Kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), maka serahkanlah kepada mereka hartanya. Dan janganlah kamu memakannya(harta anak yatim)melebihi batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (menyerahkannya) sebelum mereka dewasa. Barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, maka hendaklah dia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan barang siapa miskin, maka bolehlah dia makan harta itu menurut cara yang patut. Kemudian, apabila kamu menyerahkan harta itu kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi. Dan cukuplah Allah sebagai Pengawas.[86]

b) QS al-Ṭalāq/65: 4

وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا

Terjemahnya:

> Perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (menopause) di antara istri-istrimu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), maka iddahnya adalah tiga bulan; dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. Sedangkan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu sampai mereka melahirkan kandungannya. Dan barang-siapa bertakwa kepada Allah, niscaya Dia menjadikan kemudahan baginya dalam urusannya.[87]

---

86 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 77.

87 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 558.

c) QS al-Nūr/24: 32

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Terjemahnya:

> Dan nikahkanlah orang-orang yang masih sendiri di antara kamu, dan juga orang-orang yang layak (menikah) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan perempuan. Jika mereka miskin Allah akan memberikan kemampuan kepada mereka dengan kurnia-Nya. Dan Allah Maha luas (pemberian-Nya), Maha Mengetahui.[88]

2) Hadis Nabi saw.

a) HR. Bukhārī

عن علقمة قال بينا أنا أمشي مع عبد الله رضي الله عنه فقال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فقال : من استطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء[89]

Artinya:

> Dari Alqamah berkata: ketika saya berjalan bersama Abdullah ra ia berkata: "saya pernah bersama Nabi saw. kemudian beliau bersabda: "barang siapa telah memiliki bekal (kemampuan) maka hendaknya segera menikah karena menikah dapat lebih menahan pandangan dan lebih menjaga kemaluan. Barang siapa yang tidak mampu hendaknya ia berpuasa karena puasa baginya merupakan perisai"

88 Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemah Dilengkapi dengan Kajian Uṣūl Fiqih*, h. 354.

89 Imām Bukhāri, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Hadis No. 1806, *Bāb al-Ṣaum Liman Khāfa 'Alā nafsihi al-'Uzūbah*, juz 2, h. 673.

b) HR Muslim

عن عا ئشة رضي الله عنها قالت : تزوجنى النبي صلى الله عليه وسلم وأنا إبنة (ست سنين) وبني بي وأنا إبنة تسع .[٩٠]

Artinya:

Dari Aisyah ra ia berkata: saya dinikahi Nabi saw pada saat berumur enam tahun dan saya digauli pada usia sembilan tahun.

3) Kaidah Fiqh dalam *Qawāid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām* karya Izzuddin Abd. al-Salam.

للوسائل أحكام المقا صد فالوسيلة الى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل ....فمن وفقه الله للوقوف على ترتيب المصالح عرف فاضلها من مفضولها .[٩٢]

Artinya:

Hukum sarana sebagaimana hukum maksud yang dituju. Oleh karena itu,sarana menuju maksud yang paling utama merupakan sarana yang paling utama. Barang siapa yang diberikan karunia Allah untuk menentukan urutan kemaslahatan niscaya ia tahu hal yang lebih utama".

4) Pandangan jumhur Fuqaha yang membolehkan pernikahan usia dini

5) Pendapat Ibn Syubrumah dan Abu Bakr al-Asham, sebagaimana disebutkan dalam Fatḥ al-Bārī Juz 9, h. 237 yang menyatakan bahwa pernikahan usia dini hukumnya terlarang, dan

---

90 *Al-Syarḥ al-Kabīr li Ibn al-Qudāmah*, juz 7, h. 386. CD Maktabah Syāmilah.

91 HR. Ibnu Mājah dengan sanad yang sahih, *Sunan Ibnu Mājah*, hadis No. 2039, Bāb al-Nahy al-Nikāḥ al-Mut'ah, juz 6, h. 183. CD Maktabah Syāmilah.

92 Izzuddin Abd. Al- Salam, *Qawāid al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām,* Bāb Inqisām al-Maṣāliḥ wa al-Mafāsid, juz 1, h. 73. CD Maktabah Syāmilah.

93 HR. Ibnu Mājah dengan sanad yang sahih, *Sunan Ibnu Mājah*, hadis No. 2039, Bāb al-Nahy al-Nikāḥ al-Mut'ah, juz 6, h. 183. CD Maktabah Syāmilah.

menyatakan bahwa praktek nikah nabi dengan Aisyah adalah sifat kekhususan nabi.

6) Pendapat Ibnu Ḥazm yang memilah antara pernikahan anak laki-laki kecil dengan anak perempuan kecil. Pernikahan anak perempuan yang masih kecil oleh bapaknya dibolehkan, sedangkan pernikahan anak lelaki yang masih kecil dilarang.

BAB IV

FATWA MUI TENTANG HUKUM PERKAWINAN: ANTARA PROGRESIVITAS DAN REGRESIVITAS

A. Fatwa MUI Tentang Hukum Perkawinan

Ada 7 fatwa MUI tentang perkawinan yang dianalisis dalam bab ini. Di antara ke-7 fatwa tersebut ada yang memiliki persamaan secara substansial baik segi produk hukum (fikih) maupun metodologis (usul fikih). Pada fatwa tentang perkawinan campuran yang dikeluarkan pada tahun 1980 dalam Musyawarah Nasional (Munas) II memiliki persamaan dengan perkawinan beda agama yang dibahas pada rapat komisi MUI tahun 2005. Perkawinan mut'ah dan nikah wisata juga memiliki kesamaan secara substansial. Oleh karena itu, fatwa yang memiliki kesamaan tersebut akan dianalisis secara utuh dalam satu sub bahasan.

1. Perkawinan Campuran dan Perkawinan Beda Agama

Permasalahan pernikahan beda agama bukan persoalan yang baru muncul dalam masyarakat. Perdebatan mengenai keabsahan pernikahan ini juga telah didiskusikan dalam naskah-naskah fikih klasik. Meskipun istilah perkawinan campuran dalam konteks perundangan-undangan di Indonesia berbeda pemaknaannya dengan istilah perkawinan beda agama[1] akan tetapi kedua istilah

1 Perkawinan campuran yang dimaksud dalam UU Perkawinan No. 1/1974 Pasal 57 adalah perkawinan antara dua orang yang di Indonesia tunduk pada hukum yang berlainan, karena perbedaan kewarganegaraan dan salah satu pihak berkewarganegaraan Indonesia. *Hukum*

ini digunakan oleh MUI dalam fatwa-fatwanya mengandung makna yang sama. Hal ini tampak pada fatwa perkawinan campuran memuat permasalahan perkawinan beda agama antara muslim dengan non muslim.

Fatwa perkawinan campuran yang dikeluarkan pada tanggal 1 Juni 1980, menurut Muhammad Atho Mudzar, adalah sebagai tanggapan atas bertambahnya perhatian masyarakat terhadap makin seringnya terjadi pernikahan antaragama. Begitu pentingnya fatwa ini, sehingga pembicaraan mengenai hal ini diadakan dalam Konferensi tahunan pada Munas II MUI Tahun 1980 dan bukan dalam rapat-rapat biasa Komisi Fatwa.[2] Fatwa tersebut mengandung dua pernyataan gamblang, yaitu; seorang wanita Islam tidak diperbolehkan (haram) untuk dinikahkan dengan seorang pria bukan Islam, dan begitu pula sebaliknya bahwa seorang pria Islam tidak dibolehkan menikahi seorang wanita muslim.[3]

Setelah melewati 25 tahun, persoalan ini kembali diangkat dalam Konferensi Tahunan pada Munas VII Tahun 2005 dan menetapkan dua diktum, yaitu: pertama, perkawinan beda agama, adalah haram dan tidak sah. Kedua, perkawinan laki-laki muslim dengan wanita *ahlul kitāb*, menurut *qaul mu'tamad*, adalah haram dan tidak sah.[4]

Dengan demikian, Majelis Ulama Indonesia telah mengeluarkan fatwa mengenai perkawinan beda agama sebanyak 2 kali. Pertama, pada Munas II MUI tanggal 26 Mei – 1 Juni 1980 M bertepatan dengan tanggal 11-17 Rajab 1400 H. Kedua, pada Munas VII MUI

Keluarga; Kumpulan Perundangan tentang Kependudukan, Kompilasi Hukum Islam, Perkawinan, Perceraian, KDRT, dan Anak, h. 295.

2 Muhammad Atho Mudzar,*Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* h. 99

3 Fatwa ini ditanda tangani oleh Hamka, sebagai ketua Umum dan Kafrawi sebagai sekretaris MUI. Lihat KH. Ma'ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* , h. 45. Meskipun Fatwa ini ditanda tangani oleh Menteri Agama yang pada saat itu dijabat oleh Alamsjah Ratu Perwiranegara, tetapi pentingnya fatwa ini, menurut Atho, tidak terletak pada tanda tangan menteri akan tetapi karena fatwa ini dibahas dan diputuskan dalam konferensi tahunan MUI. Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* h. 99.

4 KH. Ma'ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* , h. 481.

Tanggal 28 Juli tahun 2005 bertepatan dengan bulan Jumadil Akhir 1426 H.

Apa yang difatwakan MUI mengenai perkawinan beda agama, baik yang diputuskan pada Munas II Tahun 1980 maupun Munas VII Tahun 2005, pada dasarnya tidak memberikan perubahan hukum secara signifikan. Bahkan jauh sebelum fatwa tentang perkawinan beda agama dibahas oleh MUI Pusat, masalah ini telah didiskusikan dan diputuskan oleh MUI Daerah Jakarta. Sebagaimana yang dicatat Muhammad Atho Mudzhar, pada tanggal 11 Agustus 1975 Majelis Ulama Daerah Jakarta telah mengeluarkan suatu pernyataan mengenai larangan bagi seorang laki-laki muslim untuk menikahi seorang perempuan bukan Islam, sekalipun yang dari *ahl al-Kitāb*.[5] Bahkan enam tahun setelah MUI Pusat mengeluarkan fatwa tentang perkawianan beda agama, pada tahun 1986 MUI Daerah Jakarta kembali menghidupkan perrmasalahan ini dan menganggap perlu untuk mengeluarkan pernyataan panjang lebar yang bertujuan untuk memberikan tuntunan bagi umat Islam.

Dilihat dari aspek pembaruan materinya dapat dikatakan bahwa isu ini telah ada sejak dahulu dan menjadi isu kontroversi dalam sejarah Islam. Ulama telah mendiskusikannya dan memerinci hukum perkawinan ini menjadi beberapa kondisi, yaitu:

Pertama, apabila perkawinan beda agama terjadi antara perempuan Islam dengan laki-laki yang non Islam, baik calon suami itu dari *ahlul Kitāb* maupun non *ahlul kitāb*, maka ulama sepakat hukumnya haram dan tidak sah berdasarkan QS al-Baqarah/2: 221 dan ijma yang melarang perkawinan perempuan muslim dengan pria non @muslim apapun agama dan kepercayaannya.[6]

Kedua, apabila perkawinan itu terjadi antara laki-laki muslim dan perempuan musyrik, maka ulama juga sepakat haram hukumnya dan tidak sah berdasarkan QS. al-Baqarah/2: 221. Hanya saja konsep *musyrikah* ini diperselisihkan oleh para ulama. Syeikh Muhammad

5 Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* h. 100.

6 Setiawan Budi Utomo, *Fiqh Aktual*, h. 259

Rasyid Rida yang menukil pendapat Muhammad Abduh dalam Tafsīr al-Manār berpendapat bahwa wanita *musyrikah* yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah dari kalangan bangsa Arab karena tidak memiliki kitab suci saat al-Qur'an turun.[7] Pendapat ini juga dikutip dari penafsiran klasik jauh sebelumnya, yaitu tafsir dari Imam al-Ṭabarī (225-310). Sebagian ulama berpendapat bahwa agama Majusi (Zoroaster), Yahudi dan Nasrani mengandung unsur syirik sehingga diharamkan menikah dengan perempuan tersebut. Akan tetapi pandangan tersebut berubah dengan mengecualikan perempuan yang tergolong *ahlul kitāb* berdasarkan QS al-Māidah/5: 5-6.[8] Menurut jumhur ulama fikih bahwa yang dimaksud dengan wanita *musyrikah* adalah semua wanita kafir selain Yahudi dan Nasrani baik dari bangsa Arab maupun dari bangsa non Arab (Ajam). Menurutnya, bahwa semua wanita yang bukan Islam dan bukan pula Yahudi dan Kristen, apapun agama dan kepercayaannya dikategorikan dengan *musyrikah* yang haram dinikahi, seperti wanita dari umat Budha, Hindu, Khonghucu, Zoroaster.

Ketiga, apabila terjadi perkawinan laki-laki muslim dengan perempuan *ahlul kitāb*, terdapat beberapa pendapat ulama, yaitu:

a. Hukumnya dibolehkan asalkan *ahlul kitāb* itu berasal dari golongan Yahudi dan Nasrani. Dalil yang dikemukakan adalah berdasarkan QS al-Maidah/5: 5. Pendapat ini di kemukakan oleh Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad bin Hanbal.
b. Boleh menikahi wanita ahli kitab, dengan beberapa syarat. Pendapat ini dikemukakan oleh Imam Syafi'i dan Imam Ahmad bin Hanbal. Menurut pendapat mereka, laki-laki muslim boleh menikahi wanita Yahudi/Nasrani dengan syarat yaitu ibu bapak wanita tersebut harus orang Yahudi dan Nasrani juga". Jika bapak atau nenek wanita itu menyembah berhala dan bukan termasuk golongan *ahlul kitāb* (Taurat/Injil), kemudian ia memeluk agama

7 Lihat Muḥammad Rasyīd Ridha, *Tafsīr al-Manār*, juz 2 (Cet. II; Tnt: Dār al-Fikr, tt), h. 348.

8 Imām Ibnu Jarīr at-Ṭabarī, *Jāmi'ul Bayān 'an Ta'wīl Ayyi al-Qur'ān* , juz 2 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), h. 511

Yahudi atau Nasrani maka tidak boleh menikahi wanita dari keturunan itu. Selain QS al-Māidah/5: 5 sebagai dasar atau dalil yang digunakan jumhur ulama, kebolehan pernikahan muslim laki-laki dengan perempuan ahlul Kitāb juga mengacu pada perkawinan Nabi saw dengan wanita ahlul Kitāb yaitu; Mariah al-Qibtiyah (Nasrani), perkawinan seorang sahabat senior yang bernama Hudzaifah bin al-Yaman dengan seorang wanita Yahudi.[9]

Meskipun jumhur menyepakati kebolehan perkawinan dengan wanita Ahlul Kitāb, menurut Sayyid Sābiq, hal ini tetap menjadi sesuatu yang makruh sehingga lebih baik dan dianjurkan untuk ditinggalkan apabila tidak ada konsiderans dan alasan syar'i yang menjadi *rukhṣah* (dispensasi) untuk melakukannya. Ulama modern yang membolehkan pernikahan dengan perempuan ahli kitab dengan syarat adalah Professor Hazairin. Beliau membolehkan laki laki muslim menikah dengan perempuan ahli kitab dengan syarat, yaitu susah mendapatkan wanita muslimah di sekitarnya yang hendak berumah tangga. Misalkan seperti keadaan seorang yang tinggal di sebuah negara yang sangat jarang ditemui kaum muslimahnya dan sebaliknya, sangat banyak kaum wanita ahli kitab. Selain syarat tersebut, terdapat syarat lain yang harus dipenuhi yaitu kadar iman lelaki muslim sangat kuat dan mampu memelihara agama dan keturunannya. Namun jika iman dan kemampuannya tidak kuat maka pernikahan tersebut dilarang karena dikhawatirkan tidak mendidik keluarganya berdasarkan ajaran agama Islam.

c. Melarang ataupun mengharamkan pernikahan dengan ahlul Kitāb. Di antara ulama dari kalangan sahabat yang melarang pernikahan dengan wanita ahlul Kitāb adalah Umar Bin Khattab. Alasannya, karena Allah secara umum telah mengharamkan laki-laki muslim menikahi perempuan musyrikah. Menurut pendapat ini, pada hakekatnya ahlul kitab memiliki doktrin akidah dan

9 Setiawan Budi Utomo, *Fiqh Aktual*, h. 261.

praktek ibadah Kristen dan Yahudi itu mengandung unsur syirik yang jelas, misalnya konsep trinitas dan mengultuskan Nabi Isa dan ibunya Maryam (bunda Maria) bagi umat Kristen, dan kepercayaan bahwa usair adalah putra Allah dan mengkultuskan Haikal Sulaiman a.s bagi umat Yahudi.[10]

Yusuf al Qardhawi dalam bukunya halal dan haram dalam Islam menyatakan " kalau jumlah muslimin di suatu negeri termasuk minoritas, maka menurut pendapat yang lebih kuat laki-laki muslim di negeri tersebut haram menikahi perempuan non muslimah, juga karena akan merusak kondisi perempuan-perempuan muslimah itu sendiri.[11]

Hal yang sama juga dikemukakan oleh Huzaemah T. Yanggo. Menurutnya, menikah dengan ahli kitab hukumnya adalah haram *sadd aż-żarī'ah*. Karena terjadi mafsadah dan madharat, baik lelaki muslim dengan wanita ahli kitab, dan dengan wanita ahli kitab yang sudah menyimpang dari ajaran Taurat dan Injil yang asli maupun yang belum menyimpang, karena dalam QS al-Māidah/5: 5 tersebut tidak membedakan antara wanita ahli kitab yang masih murni dengan wanita ahli kitab yang sudah melenceng dari ajaran agamanya. Oleh karena keduanya dapat menimbulkan mafsadah dan madharat, maka untuk menghindarinya, pernikahan dengan wanita ahli kitab diharamkan *sadd li aż-żarī'ah*.

Meskipun Yusuf al-Qardhawi mengharamkan pernikahan beda agama antara lelaki muslim dengan wanita ahli kitab, akan tetapi beliau juga membolehkan pernikahan ini jika dalam keadaan tertentu dengan syarat yang sangat ketat, yaitu:

a. Kitabiah itu benar-benar berpegang pada ajaran samawi, tidak atheis.
b. Kitabiah yang *muḥṣanah* (memelihara kehormatan diri dari perbuatan zina).

---

10 Lihat QS al-Māidah/5: 73, dan QS al-Taubah/9: 30

11 Yusuf al-Qardhawi, *Halal dan Haram dalam Islam*, http://downloads.ziddu.com/ download /9658950/Halal_dan_Haram_dalam_Islam.zip.html. Diakses Tanggal 1 Pebruari 2015.

c. Wanita itu bukanlah kitabiah yang kaumnya berada pada status permusuhan dan peperangan dengan kaum muslimin.
d. Dibalik pernikahan dengan kitabiah itu tidak terjadi fitnah, yaitu mafsadah ataupun kemudhartan. Makin besar kemungkinan terjadinya kemudharatan maka makin besar tingkat larangan keharamannya karena nabi bersabda: *"tidak bahaya dan tidak membahayakan."*

Selanjutnya Yusuf al Qardhawi mengingatkan bahwa terdapat banyak kemudharatan yang mungkin terjadi karena pernikahan dengan wanita non muslim, diantaranya adalah:

a. Suami bisa saja terpengaruh dengan agama si istri.
b. Akan menimbulkan kesulitan dalam hal suami istri dan juga berpengaruh pada anak mereka.

Syeikh Yusuf al Qardhawi juga menjelaskan adanya rukhsah nikah dengan non muslim atau kitabiah. Ada dua keharusan yang harus dipenuhi, yaitu:

a. Wanita kitabiah itu benar-benar beragama samawi.
b. Yang mengontrol atau yang memberi pengaruh dalam keluarga haruslah dari seorang suami muslim yang teguh berpegang pada ajaran Islam.

Adapun ayat " *dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi alkitab sebelum kamu*"[12] menurut mereka hendaklah di*iḥtimāl*kan kepada perempuan ahlul kitab yang telah masuk Islam atau di*iḥtimāl*kan kepada pengertian bahwa kebolehan menikahi ahli kitab adalah pada masa (keadaan) perempuan-perempuan Islam sedikit jumlahnya.

Pendapat selanjutnya yang melarang penikahan beda agama adalah pendapat Umar bin Khattab yang melarang laki-laki muslim terutama para pemimpinnya kawin dengan perempuan non muslimah (wanita ahli kitab)

12 QS al-Māidah /5: 6

Larangan ini didasarkan pada pertimbangan untuk melindungi perempuan Islam, bersuamikan pemimpin Islam dan untuk kepentingan negara agar jangan sampai penguasa Muslim membocorkan rahasia negara melalui istrinya yang nonmuslimah itu. Bahkan dalam suatu riwayat Umar ra pernah berkata pada Huzaifah "bila orang-orang Islam suka mengawini perempuan kitabiah maka siapakah yang akan mengawini perempuan Islam? Ini memberi alasan bahwa khalifah Umar melarang perkawinan ini dalam bidang penjagaan dan pengawasan dan bukan karena haram kawin dengan perempuan-perempuan ahli kitab.

Pada prinsipnya, permasalahan ini terpola menjadi tiga pendapat, yaitu:*Pertama,* melarang secara mutlak. Sebagian ulama melarang secara mutlak pernikahan antara muslim dan non muslim, baik yang dikategorikan musyrik maupun Ahlul Kitāb. Larangan itu berlaku baik bagi perempuan Muslim maupun laki-laki Muslim. *Kedua,* membolehkan secara bersyarat. Sejumlah ulama membolehkan pernikahan Muslim dan perempuan non Muslim dengan syarat perempuan non muslim itu dari kelompok Ahlul Kitāb tetapi tidak sebaliknya. *Ketiga,* sebagian ulama lainnya membolehkan pernikahan antara Muslim dan non Muslim, dan kebolehan itu berlaku untuk laki-laki dan perempuan.[13]

Tampaknya pandangan pada kelompok pertama yang sesuai dengan fatwa MUI. Kesepakatan ulama ini dipandang sebagai ijma' dimana ijma dipakai sebagai salah satu sumber hukum Islam. Larangan pernikahan beda agama secara mutlak, menurut Musdah Mulia, yang menjadi pandangan *mainstrem* umat Islam di Indonesia yang mayoritas bermazhab Syafi'i. Pandangan inilah yang kemudian dilegalkan negara melalui KHI dan tafsir monolitik atas UU Perkawinan No. 1 Tahun 1974.[14]

---

13 Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis; Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), h.57.

14 Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis; Perempuan Pembaru Keagamaan*. h. 59.

Dengan demikian, persoalan ini bukan sesuatu yang baru. Meskipun demikian, fatwa MUI mengenai hukum perkawinan ini telah melahirkan salah satu produk hukum keluarga yang memiliki sisi pembaruan dalam arti penyesuaian hukum. Sisi pembaruan tersebut dapat dilihat pada pandangan jumhur ulama yang membolehkan pernikahan ini dan sebagian ulama dari golongan Syafi'iyah dan Ahmad bin Hanbal membolehkannya secara bersyarat tampaknya berbeda dengan fatwa MUI yang melarang secara mutlak dan menyatakan bahwa perkawinan beda agama hukumnya haram dan tidak sah. Apa yang difatwakan MUI ini sejalan dengan pendapat ulama kontemporer Yusuf al-Qardawi menetapkan hukum yang sama.

2. Nikah Mut'ah dan Nikah Wisata

Seperti halnya dengan pernikahan beda agama, nikah mut'ah merupakan persoalan lama yang hingga kini masih menjadi isu kontroversial karena praktiknya dalam masyarakat tidak pernah punah. Itulah sebabnya, keabsahan mengenai perkawinan ini selalu dipertanyakan hingga menjadi permasalahan penting yang harus dibahas dan dikaji pada sidang Komisi fatwa MUI tanggal 25 Oktober 1997. Dalam sidang tersebut ditetapkan bahwa nikah mut'ah hukumnya adalah haram.[15]

Ketetapan dalam fatwa ini pada dasarnya tidak menampakkan pembaruan atau perubahan hukum yang berarti apabila dibandingkan dengan pandangan hukum dari ulama klasik. Dalam pandangan mazhab Hanafi, Imam Syamsuddin al-Sarkhasi (wafat 490 H) mengatakan: "Nikah mut'ah ini bathil menurut mazhab kami.[16] Demikian pula Imām 'Ala al-Dīn al-Kasānī (wafat 587 H) mengatakan, "Tidak boleh nikah yang bersifat sementara, yaitu nikah mut'ah"[17]

---

15 Lihat KH. Ma'ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, h. 379.

16 Imām Syamsuddin as-Sarkhasi,*al-Mabsūt,* juz 5 (Cet. I; Beirūt: Dār al-Fikr, 2000), h. 136

17 Imām 'Alā al-Dīn al-Kasānī, *Badāi'u aṣ-Ṣanāi'i fī Tartīb al-Syarāi',* juz 3 (Cet. III; Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010), h. 467.

Dalam mazhab Maliki, Imam Ibnu Rusyd (wafat 595 H) mengatakan bahwa hadits-hadits yang mengharamkan nikah mut'ah mencapai peringkat mutawatir, dan yang diperselisihkan oleh ulama lebih pada awal mula diharamkan"[18] Sementara itu Imam Malik bin Anas (wafat 179 H) dalam kitabnya Al-Mudawanah Al-Kubra mengatakan, "Apabila seorang lelaki menikahi wanita dengan dibatasi waktu, maka nikahnya batil."[19]

Dalam pandangan pendiri Mazhab Syafi'i, Imam Syafi'i (150-204 H) mengatakan, "Nikah mut'ah yang dilarang itu adalah semua nikah yang dibatasi dengan waktu, baik dalam jangka pendek maupun jangka panjang, seperti ucapan seorang lelaki kepada seorang perempuan, aku nikahi kamu selama satu hari, sepuluh hari atau satu bulan."[20] Dalam kitabnya *al-Majmū'* Imam Nawawi (wafat 676 H) berpendapat bahwa , "Nikah mut'ah tidak diperbolehkan, karena pernikahan itu pada dasarnya adalah suatu aqad yang bersifat mutlaq atau kekal (*mu'abbad)*, maka tidak sah apabila dibatasi dengan waktu."[21]

Hal yang sama juga dikemukakan dari mazhab Hanbali, Imam Ibnu Qudamah (wafat 620 H) mengatakan, "Nikah Mut'ah ini adalah nikah yang batil." Pandangan ini dinukil dari pendapat Imam Ahmad bin Hanbal (wafat 242 H) yang menegaskan bahwa nikah mut'ah adalah haram.[22]

Berdasarkan pandangan dari berbagai mazhab ulama, maka dapat disimpulkan bahwa jumhur ulama sepakat hukum nikah mut'ah adalah haram. Ketentuan ini menunjukkan bahwa fatwa MUI tentang nikah mut'ah lebih bersifat menguatkan dan menegaskan hukum yang sudah ada karena tidak memberikan perubahan hukum

---

18 Imam Ibnu Rusyd, *Bidāyatul Mujtahid wa Nihayah al-Muqtaṣid*, juz 2 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1995), h. 47.

19 Imām Mālik bin Anas, *al-Mudawwanah al-Kubrā*, jilid 3 (Cet. I; Bairūt: al-Maktabah al-Aṣriyyah, 1999), h. 841.

20 Imām Abī Abdullāh Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Umm,* juz 5 (Beirūt: Dār al-Fikr, 1990), h. 85

21 Imam Nawāwī, *al-Majmū'*, juz 16, h. 314. CD Maktabah Syamilah.

22 Imām Ibnu Qudāmah, *al-Mughnī*, juz 10 (Cet. III; Riyāḍ: Dār 'Alam al-Kutub, 1997), h. 46.

sedikitpun. Tidak adanya pembaruan atau perubahan hukum akan dianalisis kemudian dari segi metodologi serta faktor-faktor yang mempengaruhi lahirnya produk hukum tersebut pada sub bagian analisis metode pembaruan.

Sedangkan nikah wisata dapat dikatakan bentuk perkawinan baru di era modern ini. Permasalahan ini tidak ditemukan dalam kitab-kitab fikih klasik. Meskipun istilah ini merupakan hal yang baru, akan tetapi perkawinan ini memiliki kemiripan secara substansial dengan bentuk kawin mut'ah disebabkan jenis perkawinan ini bersifat sementara. Bedanya, dalam akad perkawinan mut'ah disebut batasan waktu berlakunya pernikahan sehingga apabila waktu yang ditentukan sudah berakhir maka berakhir pula ikatan perkawinan tersebut. Sedangkan dalam nikah wisata, dalam akadnya tidak disebutkan jangka waktu perkawinannya tetapi diniatkan perkawinan ini berakhir ketika masa perantauannya (wisatanya) sudah selesai. Itulah sebabnya, ada yang menyamakan jenis pekawinan ini dengan nikah *misyār*,[23] nikah yang diniatkan untuk talak.[24] Disebut demikian, karena biasanya pria yang melakukan praktek nikah ini tidak ada tujuan pernikahan yang lestari dan untuk waktu selamanya, tetapi hanya untuk tempo tertentu saja seperti satu malam, seminggu dan sebagainya, tetapi keinginan mentalaq dalam tempo tertentu tersebut tidak diucapkan secara verbal dalam akad nikah. Biasanya mereka melakukan kesepakatan dulu sebelum akad, tetapi kesepakatan yang telah dibuat tersebut tidak disebut dalam akad nikah.[25]

Pernikahan ini merebak di Indonesia seiring dengan menjamur model praktek nikah yang dilakukan orang-orang Arab kaya yang

---

23 Secara terminologi, Nikah al-Misyār (Arabic: نكاح المسيار or more often zawāj al-misyār Arabic: زواج المسيار "traveller's marriage") is a Nikah (Temporary Marriage) carried out via the normal contractual procedure, with the specificity that the husband and wife give up several rights by their own free will, such as living together, equal division of nights between wives in cases of polygyny, the wife's rights to housing, and maintenance money ("*nafaqa*"), and the husband's right of homekeeping, and access etc. Lihat http://en.wikipedia.org/wiki/Nikah_Misyar.

24 Ada juga yang mengistilahkan dengan "nikah musafir". Lihat https://berandamadina.wordpress.com/category/fatwa-dan-hukum/

25 http://kitab-kuneng.blogspot.com/2013/12/nikah-misyar-nikah-wisata-dan-nikah.html

suka melancong ke manca negara, semisal Indonesia. Praktek nikah wisata ini marak dan menjadi sorotan publik karena fenomena ini juga menjadi lahan bisnis bagi sekelompok orang sebagaimana yang terjadi pada daerah wisata di Puncak Desa Tugu Selatan Kecamatan Cisarua Kabupaten Bogor, Jawa Barat. Pada bulan-bulan tertentu, wisatawan asal Timur Tengah membanjiri kawasan tersebut untuk menikahi sesaat dengan perempuan-perempuan lokal.[26]

Biasanya dalam prakteknya, nikah model ini dilakukan sebagaimana layaknya sebuah pernikahan biasanya, yaitu pernikahan yang memenuhi segala rukun dan syaratnya, dilakukan karena suka sama suka, ada walinya, ada saksinya, dan ada maharnya. Hanya saja, sang istri merelakan beberapa haknya tidak dipenuhi oleh suaminya, misalnya hak nafkah, atau hak gilir, atau tempat tinggal. Model pernikahan ini kemudian dipertanyakan keabsahannya.

Dalam literatur fikih klasik, ada beberapa model pernikahan yang diperselisihkan keabsahannya oleh ulama,[27] namun nikah misyar atau nikah wisata tidak ditemukan pembahasannya. Model penikahan ini hanya dapat ditemukan dalam kajian fikih kontemporer.

Berbeda dengan pandangan Yusuf Qardhawi, kawin misyar bukan merupakan sesuatu yang baru karena sudah dikenal di kalangan masyarakat sejak dahulu. menurutnya, kawin misyar adalah di mana seorang laki-laki pergi ke pihak wanita dan wanita tidak pindah atau bersama laki-laki di rumahnya (laki-laki). Tujuannya agar suami dapat bebas dari kewajiban terhadap isteri keduanya untuk

---

26 Surahman, Praktek Nikah wisata di Puncak Desa Tugu Selatan Kecamatan Cisarua Kabupaten Bogor (Jawa Barat):http://repository.uinjkt.ac.id/ dspace/bitstream/123456789/4268/1/SURAHMAN-FSH.pdf.

27 Di antara model perkawinan yang dimaksud adalah nikah mut'ah, *al-syigār*, *al-muhallil*, *al-muhrim*, masa 'iddah, nikah tanpa wali, nikah dengan perempuan kafir atau *ahlul kitāb*. Dr. Ali Yusuf as-Subki, *Fiqh Keluarga*, terj. Nur Khozin, *Niẓāmul Usrah fī al-Islām* (Jakarta: Amzah, 2010), h. 134-139.

memberikan tempat tinggal, memberikan nafkah, memberikan hak yang sama dibanding isteri yang lain (istri pertama).[28]

Disebutkan Abunuralif, setidaknya ada tiga arus pendapat di kalangan ahli fikih kontemporer mengenai keabsahan perkawinan ini.[29]

Pertama, boleh namun mengandung kemakruhan. Alasan dari pendapat kelompok ini didasarkan pada adanya perkawinan ini yang memenuhi syarat dan rukun perkawinan yang di tetapkan syara' dan tidak mengarah pada keharaman sebagaimana nikah *taḥlīl* dan *mut'ah*. Hal ini disebabkan karena kedua pasangan sama-sama sepakat dan menerima jika istri tidak memperoleh hak tinggal secara menetap atau tidak menikmati bagian yang di peroleh istri-istri madu, atau tidak menerima nafkah, dan sejenisnya. Dalil yang dijadikan dasar hukum adalah HR. Ummul Mu'minīn Saudah binti Zam'ah.[30] Dalam hadits tersebut menunjukkan bahwa istri berhak untuk menggugurkan hak yang telah diberikan syariat kepadanya, misalnya tinggal bersama suami dan nafkah.

Selain itu, perkawinan merupakan pemenuhan naluri fitrah pada perempuan dan penjagaan diri dari kubang kenistaan (perzinaan), dan dengan model perkawinan ini ia pun tetap bisa memperoleh anak yang didambakannya.

Sedangkan hukum perkawinan ini sebagai sesuatu yang mubah namun makruh mengacu pada fakta keminiman kesempatan dalam perkawinan model ini untuk mewujudkan tujuan-tujuan yang dikehendaki syariat (*maqāṣid syarī'ah*) dalam membina rumah tangga, misalnya ketenangan jiwa, pengasuhan istri dan anak-anak, perlindungan keluarga secara maksimal, dan pendidikan yang solid.

---

28 Yusuf al-Qardhawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer,* terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., *Hadyul Islām Fatāwī Mu'āṣirah*, jilid 3 (Jakarta: Gema Insani, 2002), h. 394

29 http://abunuralif.wordpress.com/2007/12/04/nikah-misyar/

30 Ummul Mukminin Saudah binti Zam'ah dalam sebuah riwayat yang sahih memberikan giliran harinya kepada madunya, Aisyah r.a. Ketika ia sudah lanjut usia, sehingga "Rasulullah saw. pun memberikan bagian dua hari untuk Aisyah r.a ; giliran sendiri dan giliran Saudah ."260*[Hadits Shahih, ditakhrij oleh Al Bukhari (5212) dan Muslim(1463].*

Meskipun ada sebagian kalangan pendukung pendapat ini yang menyatakan bahwa persyaratan nafkah dan tinggal serumah adalah sesuatu yang signifikan akan tetapi menurut mereka, istri memiliki hak untuk melepaskan secara sukarela.

Kedua, perkawinan *misyār* atau wisata adalah haram dengan beberapa alasan sebagai berikut;

a. Perkawinan model ini bertentangan dengan tujuan-tujuan perkawinan yang bersifat sosial, psikologis, dan syariat, seperti pemenuhan rasa kasih sayang ketentraman, menjaga keturuan dan perawatannya semaksimal mungkin, pemenuhan hak-hak dan kewajiban yang menjadi konsekuensi akad nikah yang sah (normal). Sementara yang menjadi pertimbangan dalam akad nikah adalah tujuan dan subtansinya, bukan redaksi semata dan kulit luarnya .
b. Bertentangan dengan sistem perkawinan yang telah berjalan. Model perkawinan ini tidak pernah dikenal oleh syariat dan kaum muslimin sebelumnya.
c. Adanya persyaratan yang dibuat bertentangan dengan subtansi akad.
d. Perkawinan ini sangat rentan menjadi pintu gerbang kebobrokan dan kerusakan karena menganggap remeh nilai mahar, suami tidak mengemban tanggung jawab keluarga. Selain itu, perkawinan ini seringkali dilakukan secara *sirrī* (rahasia), atau tanpa kehadiran wali (keluarga).

Ketiga, abstain (tidak memberikan keputusan hukum atas masalah ini) keputusan ini dinukil dari Allamah Ibnu Utsaimin Raḥimahullah.[31]

Berdasarkan ketiga pandangan tersebut, tampaknya MUI cenderung mengikuti pendapat kedua yang mengharamkan perkawinan ini. Meskipun demikian, pengharaman yang ditetapkan oleh MUI tidak sepenuhnya didasarkan pada alasan-alasan

31 http://abunuralif.wordpress.com/2007/12/04/nikah-misyar/

sebagaimana yang dikemukakan oleh kelompok kedua. Dalam hal ini, MUI lebih berpandangan bahwa keharaman ini didasarkan pada alasan bahwa perkawinan ini dipersamakan dengan nikah *muaqqat* (nikah sementara) yang merupakan salah satu bentuk nikah mut'ah.

Dengan menggunakan istilah nikah wisata, MUI menilai bahwa pernikahan ini memenuhi rukun dan syarat pernikahan. Karena pernikahan ini diniatkan dan/atau disepakati untuk sementara, semata-mata untuk memenuhi kebutuhan selama wisata/perjalanan maka melalui Munas VIII MUI Tahun 2010, MUI memfatwakan bahwa nikah wisata hukumnya haram sebagaimana dengan nikah mut'ah.[32]

Dari segi pembaruan, bentuk pernikahan ini termasuk dalam kategori permasalahan baru karena pembahasannya tidak ditemukan dalam kitab-kitab fikih klasik. Secara substansial, kasus ini dapat dihubungkan sebagai bentuk nikah *misyār*.

3. Nikah di Bawah Tangan

Istilah pernikahan di bawah tangan[33] muncul seiring dengan lahirnya pembaruan hukum keluarga dalam bentuk undang-undang. Di beberapa negara Muslim, seperti Brunei, Mesir, Iran, India, Pakistan, Yordania, Tunisia, Irak, Republik Yaman, Lebanon, Maroko, Libya dan Syiria mengharuskan pencatatan perkawinan. Hanya saja, aturan tersebut tidak menegaskan pencatatan sebagai syarat sahnya perkawinan.

Dalam tesis Khoiruddin Nasution, aturan mengenai pencatatan perkawinan ini dikelompokkan menjadi tiga. Pertama, kelompok yang menetapkan pencatatan sebagai keharusan dan pihak yang melanggar dikenakan sanksi atau hukum dan perkawinannya tidak

32 Lihat KH. Ma'ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, h. 566.

33 Istilah ini kadang-kadang dipersamakan dengan istilah nikah siri. Disebutkan Fakhrurazi, Perkawinan bawah tangan atau yang dikenal dengan berbagai istilah lain seperti 'kawin siri' atau 'nikah sirri', adalah perkawinan yang dilakukan tidak sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku dan dilakukan tidak di hadapan Pegawai Pencatat Nikah. Lihat https://www.facebook.com/permalink.php?id=352954851429251&story_fbid=444401085617960

mempunyai kekuatan hukum. Kedua, kelompok yang menjadikan pencatatan sebagai syarat administrasi, tetapi tidak menegaskan status dan akibat hukum perkawinan yang tidak dicatatkan. Ketiga, meskipun mengharuskan pencatatan tetapi masih mengakui perkawinan yang tidak dicatatkan.[34]

Masalah pencatatan perkawinan dikategorikan sebagai salah satu bentuk pembaruan hukum keluarga karena permasalahan ini tidak ditemukan dalam kitab-kitab fikih konvensional. Itulah sebabnya, konsep nikah di bawah tangan tidak ditemukan dalam kitab fikih klasik. Sejauh ini hanya ditemukan konsep nikah sirri dalam kitab *al-Mudawwanah* karya Saḥnūn. Dalam kitab tersebut, Imam Malik (93H-179 H/712-789 M) membedakan antara perkawinan sirri (*nikāḥ as-sirrī*) dan perkawinan yang tidak disertai bukti (*nikāḥ bigair al-bayyinah*). Dalam hal ini, hukum nikah siri dianggap tidak sah karena perkawinan ini dirahasiakan secara sengaja oleh pihak-pihak yang terlibat dalam pernikahan. Konsep pernikahan siri dari ulama Malikiyyah dapat didefinisikan oleh Wahbah al-Zuhaily sebagai nikah yang oleh mempelai laki-laki (suami) diminta kepada para saksi untuk merahasiakan, baik kepada keluarga (isteri), saksi maupun kepada masyarakat.[35]

Sedangkan perkawinan yang tidak ada bukti tetapi tidak dirahasiakan dikategorikan sebagai perkawinan yang sah, dengan catatan disaksikan kemudian. Bahkan perkawinan yang memiliki bukti yang banyak jika dirahasiakan tetap masuk kelompok perkawinan yang tidak sah (*fāsid*). Sedangkan hukum perkawinan yang tidak ada bukti tetapi diumumkan kepada khalayak ramai (masyarakat) adalah sah.[36] Konsep dan status hukum perkawinan tanpa bukti dan dirahasiakan disebutkan Sahnun sebagai perkawinan siri. Dijelaskan pula bahwa perkawinan yang tidak ada bukti tetapi

---

34 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita,* h. 158.

35 Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh Islām wa Adillatuhū*, jilid 9, h. 83

36 Dikutip Khoiruddin Nasution dalam al-Imām Muḥammad Ṣahnun bin Said al-Tanūkhi,*al-Mudawwanah al-Kubra,* vol 3 (Mesir: Matba'at al-Sa'ādah, 1323), h. 192-194. Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 143.

ada pengakuan baik dari salah satu atau keduanya adalah boleh (*jāiz*) dengan catatan disaksikan kemudian. Jika perkawinan itu tidak ada saksi dan tidak ada mahar adalah tidak sah (*fāsid*) dan harus di*fasakh* (*mafsūkh*).

Berdasarkan penjelasan tersebut maka definisi perkawinan siri secara tersirat adalah perkawinan yang ada usaha dari para pihak (mempelai dan saksi) untuk merahasiakan. Oleh karena itu, unsur pokok yang menjadikan haramnya perkawinan sirri adalah adanya usaha merahasiakan perkawinan tersebut oleh para pihak. Dengan demikian, unsur pengumunan kepada khalayak menjadi unsur penentu sah atau tidaknya perkawinan.

Tampaknya Imam Malik sebenarnya menekankan pentingnya pengumuman dalam pernikahan yang berfungsi sebagai saksi. Dasar hukum yang dikemukakannya adalah hadis nabi yang menyuruh untuk mengadakan hiburan (walimah), yang bertujuan untuk membedakan perkawinan yang benar (sah) dari yang tidak.[37]

Konsep yang dikemukakan oleh ulama dahulu berimplikasi pada pembedaan makna antara pernikahan di bawah tangan dengan pernikahan siri. Meskipun ada yang mempersamakan kedua istilah tersebut, MUI menggunakan istilah pernikahan di bawah tangan dalam menyampaikan fatwa tentang keabsahan perkawinan ini.

Pembedaan istilah ini juga dikemukakan dalam Ensiklopedi Hukum. Secara etimologis, nikah sirri berarti nikah yang rahasia. Secara terminologis, nikah sirri terdapat beberapa pengertian. Pertama, nikah sirri adalah pernikahan yang dilakukan tanpa wali. Kedua, adalah pernikahan yang dilakukan dengan secara sembunyi-sembunyi dengan tidak di adakannya resepsi dan sebagainya dengan alasan pernikahannya tidak ingin di ketahui oleh orang banyak.

---

37 Hadis yang dimaksud adalah فصل ما بين الحلال والحرام بالصوت والدف في النكاح hadis ini bersumber dari Muhammad .bin Hatib. Lihat al-Tirmiżī, Sunan al-Tirmiżī, Kitāb al-Nikāḥ, no. 1008; al-Nasāī, Sunan al-Nasāī, Kitāb al-Nikāḥ, hadis no. 3316 dan 3317; Ibn Mājah, Sunan Ibnu Mājah, Kitāb al-Nikāh, no. 1886; Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad Aḥmad*, Musnad al-Kāfiyūn, no. 17563 dan no. 17564. CD Maktabah Syāmilah.

Sedangkan nikah di bawah tangan adalah pernikahan yang dilakukan dengan adanya wali namun tidak dilaporkan atau dicatatkan di KUA.

Dalam konteks fikih memiliki arti yang berbeda dengan yang kita pahami dalam masyarakat. Dengan kata lain nikah sirri adalah nikah yang disembunyikan, dirahasiakan dan tidak diekspos ke dunia luar. Ulama Syafi'iyah dan Hanafiyah memperbolehkannya, sedangkan Malikiyah membolehkan dalam keadaan darurat (takut terhadap orang yang *ẓālim* atau penguasa), dan kalangan Hanabilah manyatakan makruh.

Dalam pandangan ulama kontemporer seperti Mahmud Syaltut memberikan pandangan yang lebih ketat mengenai pernikahan sirri. Menurutnya, ulama tradisional sudah sepakat bahwa pernikahan sirri adalah akad nikah yang dilakukan dua pihak tanpa ada saksi, tanpa pengumuman (*i'lān*) dan tanpa penulisan dalam buku resmi, dan pasangan tetap hidup dalam kondisi status perkawinan yang disembunyikan. Hal yang sama juga disebutkan Quraisy bahwa semua ulama sepakat tentang larangan merahasiakan perkawinan,.[38]

Oleh karena itu, Syaltut menyebutkan bahwa para fuqaha tradisional sepakat hukumnya haram untuk perkawinan yang tidak ada saksi. Sedangkan perkawinan yang ada saksi tetapi ada usaha merahasiakan, hukumnya masih diperdebatkan.[39] Perdebatan ini disebabkan karena fungsi saksi itu adalah pemberitahuan (*i'lān*). Pemberitahuan ini bertujuan untuk menjamin hak-hak para pihak, menghilangkan keraguan dan untuk membedakan yang halal dari yang haram sebagaimana yang dijelaskan dalam hadis "untuk membedakan perkawinan yang haram dari yang halal adalah dengan rebana dan suara".[40] Maka persaksian yang bertujuan untuk

38 M. Quraisy Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 204.

39 Perdebatan ini disebabkan pandangan bahwa adanya saksi berarti tidak lagi unsur rahasia. Keberadaan saksi tersebut dianggap sama dengan pemberitahuan (*i'lān)*. Oleh karena itu, usaha merahasiakan tidak berpengaruh lagi. Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita,* h. 164.

40 Hadis yang dimaksud adalah فصل ما بين الحلال والحرام بالصوت والدف في النكاح. Hadis ini pula yang dijadikan dasar oleh Imam Malik dalam menjelaskan fungsi saksi dalam perkawinan. .

informasi adalah persaksian yang sama sekali tidak ada permintaan untuk dirahasiakan.[41]

Dengan adanya usaha menyembunyikan (menutup-nutupi), meskipun dalam akad nikah ada saksi, akan tetapi bila keberadaan saksi tersebut hanya sekedar sebagai pelengkap rukun perkawinan, yang berarti belum sampai pada tujuan atau fungsi saksi, yaitu sebagai sarana penyebarluasan informasi kepada masyarakat agar tidak terjadi fitnah dan keragu-raguan. Di sini Mahmud Syaltut lebih menekankan pada fungsi saksi, yakni menyebarluaskan informasi tentang perkawinan kepada masyarakat daripada sekadar kehadirannya pada akad nikah, tetapi bukan berarti boleh akad nikah tanpa saksi. Selain perkawinan sirri, Syaltut juga mengemukakan jenis perkawinan *urf*, yaitu perkawinan yang setelah memenuhi syarat-syarat dan rukun-rukun yang telah ditetapkan para fuqaha dilengkapi dengan catatan dalam buku resmi. Perkawinan inilah yang menurut Syaltut adalah sah.[42] Menurutnya, tujuan pencatatan perkawinan adalah untuk memelihara hak-hak dan kewajiban para pihak dalam perkawinan, yakni hak-hak pihak suami/isteri dan anak-anak atau keturunan, seperti pemeliharaan dan warisan. Pencatatan ini sebagai usaha mengantisipasi semakin menipisnya iman umat Islam dan salah satu akibatnya adalah semakin banyak terjadi pengingkaran-pengingkaran janji yang mengakibatkan dalih untuk lari dari kewajiban. Karena ukuran iman itu adalah sesuatu yang tersembunyi, salah satu jalan keluar sebagai usaha preventif agar orang tidak lari dari tanggung jawab adalah dengan membuat bukti tertulis.[43]

---

41 Dikutip Khoiruddin Nasution dalam Mahmud Syaltut, *al-Fatāwā: Dirāsah Musykilāt al-Muslim al-Mu'āṣir fī Ḥayātihi al-Yaumiyyah al-'Āmmah* (Cet. III; Ttp: Dār al-Qalam, tt), .h. 268-269. Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 164

42 Perkawinan urf ini dikategorikan sah dalam pandangan Syaltut karena jenis perkawinan urf yang lain yang dipersamakan dengan perkawinan sirri, yaitu perkawinan yang dicatatkan dalam buku resmi tetapi ada usaha untuk merahasiakan. Lihat Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 165

43 Khoiruddin Nasution, *Status Wanita*, h. 165.

Oleh karena itu, Komisi Fatwa MUI sengaja lebih memilih istilah pernikahan di bawah tangan dari pada istilah pernikahan siri. Selain untuk membedakan dengan pernikahan siri yang sudah dikenal dalam konteks fikih, Istilah ini lebih sesuai dengan ketentuan agama Islam.

Menurut MUI, nikah di bawah tangan yang dimaksud dalam fatwa ini adalah pernikahan yang terpenuhi semua rukun dan syarat yang ditetapkan dalam fikih (hukum Islam). Namun, nikah ini tanpa pencatatan resmi di instansi berwenang sebagaimana diatur dalam perundang-undangan. Atas dasar pengertian tersebut, MUI menegaskan bahwa pernikahan di bawah tangan adalah sah akan tetapi menjadi haram apabila ada mudharrah.

Pada dasarnya, apa yang difatwakan MUI belum dapat dikatakan sebagai salah satu bentuk pembaruan yang sangat berarti karena MUI belum beranjak dari pandangan ulama terdahulu mengenai kebsahan perkawinan ini. MUI tampaknya sangat berhati-hati mengeluarkan fatwa ini karena di satu sisi tidak sepenuhnya mengikuti aturan perundang-undangan dan pada sisi yang lain juga tidak sepenuhnya keluar dari *mainstreem* pemikiran ulama terdahulu.

Berbeda dengan M. Quraisy Shihab yang berpendapat bahwa perkawinan di bawah tangan dalam konteks keindonesiaan, dapat mengakibatkan dosa bagi pelakunya karena melanggar ketentuan yang ditetapkan oleh pemerintah dan DPR (*ulil amri*). Sedang Qur'an memerintahkan untuk mematuhi (taat) kepada *ulil amri* selama tidak bertentangan dengan hukum-hukum Allah. Sedangkan perintah pencatatan perkawinan bukan hanya tidak bertentangan tetapi sejalan dengan semangat Qur'an.[44]

Keabsahan pernikahan bukan atas dasar pencatatan karena ia tidak menjadi syarat sah perkawinan. Sebagaimana dalam analisis Tahir Mahmud terhadap bentuk pembaruan terhadap Undang-Undang No. 1 Tahun 1974, ia tidak mencantumkan adanya keharusan

44 M. Quraisy Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 204.

mencatatkan perkawinan sebagai syarat sah perkawinan melainkan hanya syarat administrasi.[45]

4. Prosedur Pernikahan

Materi fatwa MUI tentang Prosedur pernikahan lebih bersifat deskriptif karena memberikan pernyataan hukum. Fatwa ini berisi himbauan dan ajakan untuk mengikuti prosedur pernikahan sebagaimana yang diatur dalam Undang-Undang Perkawinan No. 1 Tahun 1974. Himbauan ini dikeluarkan dengan menjadikan salah satu kaidah fikih sebagai dasar hukum, yaitu ;

> "Keputusan pemerintah itu mengikat untuk dilaksanakan dan menghilangkan perbedaan pendapat."[46]

Oleh karena sifatnya deskriptif, fatwa ini tidak melahirkan ketentuan hukum baru yang harus diperpegangi keabsahannya. Hanya saja, penekanan keabsahan perkawinan dalam fatwa ini dikemukakan MUI sebatas penjelasan mengenai ketentuan umum mengenai syarat sah penikahan meurut ajaran Islam. Ketentuan yang dimaksud adalah yang memenuhi syarat seperti adanya calon mempelai pria dan wanita, adanya dua orang saksi, wali, ijab kabul, serta mahar (mas kawin). Ketentuan ini tidak memberikan pengembangan baru dari pandangan ulama klasik. Oleh karena itu, selain karena fatwa ini tidak bersifat normatif, fatwa ini juga tidak memberikan perubahan atau pembaruan hukum apapun dari aturan-aturan yang disepakati ulama terdahulu mengenai perkawinan.

5. Pernikahan Usia Dini

Selain perkawinan di bawah tangan, pernikahan usia dini merupakan salah satu bagian pembaruan hukum keluarga pada beberapa negara muslim dan berpenduduk Muslim.[47] Meskipun

---

45 Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries.* (New Delhi: Times Press, 1987), h. 210.

46 Lihat Muhammad Idris al-Syāfi'ī, *al-Asybah wa al-Naẓāir, Bāb al-Syahādah 'alā Fi'li al-Nafs*, juz 1, h. 755. CD. Maktabah Syamilah.

47 Lihat pembahasan sebelumnya pada bab 2, sub bab pembaruan hukum keluarga pada beberapa negara muslim tentang pembatasan usia kawin.

batasan umur di Indonesia tidak terlalujauh berbeda dengan negara-negara lain, bahkan untuk laki-laki relatif agak tinggi akan tetapi pembaruan hukum perkawinan mengenai hal ini jauh lebih maju dibandingkan fatwa MUI. MUI tidak memberikan batasan usia kawin bagi laki-laki dan perempuan sehingga dalam fatwanya pernikahan dalam usia dini tetap dianggap sah. Fatwa ini tidak banyak memberikan perubahan dari pandangan ulama klasik yang tidak memberikan pembatasan usia atau umur untuk kawin. Hal ini dapat disebabkan pada literatur fikih Islam yang tidak memberikan penjelasan mengenai ketentuan hukum secara eksplisit mengenai batasan usia pernikahan baik batasan minimal maupun maksimal untuk melihat keberanjakkan fatwa MUI dari pandangan ulama terdahulu maka permasalahan ini dapat dikaji dengan mengaitkan pada bahasan tentang persyaratan pernikahan.[48]

Salah satu syarat untuk melaksanakan akad nikah adalah kemampuan melaksanakan.[49] Orang yang melaksanakan akad bagi dirinya maupun orang lain harus mampu melakukan akad. Syarat itu cukup dengan adanya sifat *tamyīz* (mampu membedakan) saja. Jika belum *tamyīz* seperti anak kecil yang belum berumur 7 tahun maka pernikahannya tidak sah dan menjadi batal. Apabila sudah tamyiz meskipun masih kecil maka ulama Syafi'iyyah membolehkan jika itu dipandang ada maslahat. Demikian pula halnya dengan ulama Hanabilah dan Malikiyah membolehkan ayahnya menikahkan putranya yang masih kecil dengan berdasar pada riwayat al-Atsram bahwasanya Ibnu Umar menikahkan putranya ketika masih kecil. Kemudian orang-orang meminta keputusan hukum kepada Zaid dan membolehkannya pada semua orang.[50]

Di kalangan ulama Hanafiyah tidak mensyaratkan orang baligh dslsm melaksanakan akad nikah karena hal itu masuk dalam kategori

48 Wahbah al-Zuhaili menyebutkan ada empat macam syarat akad nikah, yaitu, syarat *in'iqād* (pelaksanaan), syarat *ṣiḥḥah* (sah), syarat *nafāż* (terlaksana) dan syarat *luzūm* kelanggengan).

49 Syarat ini masuk dalam kategori syarat *in'iqād* (terlaksananya) pernikahan. Lihat Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh al-Islām wa Adillatuhu*, h. 55

50 Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh al-Islām wa Adillatuhu*, h, 55

syarat nafāż.[51] Berdasarkan pandangan jumhur ulama tersebut, maka dapat pahami bahwa keabsahan pernikahan usia dini tidak menjadi permasalahan di kalangan ulama klasik. Dengan demikian, keberanjakan fatwa MUI dari pandangan yang disepakati ulama klasik tidak tampak.

B. Metode Pembaruan MUI dalam Menetapkan Fatwa tentang Perkawinan

Aspek pembaruan metodologis pada beberapa fatwa MUI dianalisis dengan melihat kerangka metodologis yang digunakan dalam menetapkan fatwa. Hal ini penting dilakukan untuk upaya pengujian kembali konsistensi MUI mengaplikasikan sistem dan prosedur penetapan fatwa berdasarkan pedoman yang telah ditetapkan berdasarkan ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia Tahun 2003.

Dasar-dasar penetapan fatwa berdasarkan urutan tingkatannya adalah al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan qiyas.[52] Dasar-dasar ini tidak hanya berhenti sampai di situ tapi juga harus disusuli beberapa pendapat para ulama fuqaha dan Imam mazhab yang ada dan telah dikaji sebelumnya dengan masalah yang sama.

Menurut Muhammad Atho Mudzhar, dalil-dalil yang digunakan MUI kebanyakan dimulai berdasarkan ayat al-Qur'an disertai dengan beberapa hadis dan kutipan naskah-naskah fikih dalam bahasa Arab, bahkan dalil-dalil menurut akal (rasional) juga dicantumkan sebagai keterangan pendukung. Akan tetapi, ada juga beberapa fatwa yang tidak mengikuti prosedur dan mekanisme tersebut dengan tidak menyebutkan dasar-dasarnya baik yang bersumber dari al-Qur'an maupun hadis serta dalil-dalil lain yang terkait. Keputusannya disebutkan secara langsung dalam diktum fatwanya. Misalnya Sumbangan Dana Sosial Berhadiah (SDSB) I dan II, masalah

---

51 Syarat yang menentukan konsekwensi akad jika dilaksanakan setelah syarat pelaksanaan dan sahnya terpenuhi. Wahbah al-Zuhailī, *Fiqh al-Islām wa Adillatuhu*, h. 54

52 Dasar penetapan ini mengikuti pedoman yang dikeluarkan MUI baik pedoman yang diterbitkan sejak awal, yaitu pada tanggal 30 Januari 1986 maupun yang terbaru dikeluarkan pada tahun 2003.

Vasektomi dan Tubektomi, Bayi Tabung/Inseminasi Buatan dan Operasi Perubahan/penyempurnaan Kelamin.

Dalam konteks hukum perkawinan, MUI tampaknya berupaya konsisten mengikuti sistem prosedur yang telah disepakati. Hampir semua fatwa mengenai perkawinan yang dikaji mengawali kutipannya dengan berdasar pada beberapa ayat al-Qur'an dan hadis. Hanya ada satu fatwa yang tidak mengutip baik dari al-Qur'an maupun hadis, yaitu prosedur pernikahan. Fatwa ini berisi beberapa pernyataan yang menganjurkan untuk mengikuti aturan yang telah ditetapkan oleh pemerintah melalui UU No. 1 Tahun 1974. Dalam fatwa ini, MUI menetapkan putusannya dengan berdasar pada kaedah hukum Islam yang berbunyi :

حكم الحاكم إلزام ويرفع الخلاف[٥٣]

Artinya:

> Keputusan pemerintah itu mengikat untuk dilaksanakan dan menghilangkan perbedaan pendapat".

Perbedaan fatwa ini dengan fatwa lain yang berkenaan dengan perkawinan terutama dari segi prosedur dan dasar-dasar penetapannya lebih disebabkan pada muatannya tidak bersifat normatif tetapi deskriptif.[54] Fatwa ini tidak memberikan hukum baru yang dapat berimplikasi pada keabsahan sebuah perkawinan. Sedangkan dalam fatwa lainnya yang bersifat normatif seluruhnya mendasarkan putusannya dengan mengutip berbagai dalil baik al-Qur'an, hadis maupun naskah fikih.

---

53 Imām al-Syāfi'ī, *al-Asybāh wa an-Naẓāir, Bāb al-Syahādah 'alā Fi'li al-Nafs*, juz 1, h. 755. CD. Maktabah Syāmilah.

54 Dalam studi hukum Islam, Syamsul Anwar membedakan penelitian hukum Islam pada dua macam, yaitu; studi/penelitian hukum deskriptif dan normatif. Pada studi hukum deskriptif, tidak mempertanyakan apa hukumnya dengan kata lain tidak mencari norma hukum terbaik yang harus dipegangi. Studi hukum Islam normatif mempertanyakan apa hukumnya, apakah halal atau haram, boleh atau tidak, sah atau batal dll. Lihat Syamsul Anwar, Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam, dalam *Mazhab Yogya; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, h. 157-158.

Pada fatwa tentang perkawinan beda agama, MUI menggunakan beberapa dalil tidak saja bersumber dari al-Qur'an, hadis tetapi juga mengutip beberapa naskah fikh berupa kaidah fikih dan *sadd al-żariah*. Hanya saja dalil yang dikemukakan pada fatwa MUI tahun 1980 seluruhnya terdiri atas kutipan-kutipan dari al-Qur'an dan hadis dan tidak ada yang berasal dari naskah fikih. Ayat al-Qur'an pertama yang dikutip berkaitan dengan larangan perkawinan seorang laki-laki atau perempuan Islam dengan seorang musyrik (pemuja berhala). Dalam ayat ini pula al-Qur'an melebihkan kemuliaan seorang budak yang beriman daripada perempuan cantik yang musyrik.[55] Dalil kedua adalah ayat yang membolehkan seorang laki-laki muslim menikah dengan perempuan *ahlul kitāb* (Yahudi dan Nasrani).[56] Dalil ketiga berkaitan dengan ayat yang melarang perkawinan perempuan Islam dengan laki-laki kafir.[57] Dalil keempat adalah ayat yang berisi tentang perintah untuk mencegah dirinya dan keluarganya jangan sampai masuk ke neraka.[58]

Sedangkan hadis yang dikutip adalah hadis yang menyatakan bahwa perkawinan yang baik adalah sama dengan setengah dari iman.[59] Dan hadis kedua adalah hadis yang menyatakan doktrin tentang kepercayaan bahwa anak-anak itu lahir dalam keadaan suci (fitrah) dan orang tuanyalah yang membuat mereka menjadi orang Yahudi, Kristen, atau penganut Zoroaster.[60]

Berbeda dengan fatwa yang dikeluarkan pada tahun 1980, fatwa perkawinan beda agama yang ditetapkan pada tahun 2005

---

55 QS al-Baqarah /2 : 221

56 QS al-Māidah /5 : 5

57 QS al-Mumtaḥanah /60 : 10

58 QS al-Taḥrīm /66 : 6

59 HR al-Ṭabrānī; من تزوج فقد استكمل نصف الإيمان ، فليتق الله في النصف الباقي Dikutip dari Maktabah Syamilah, hadis No. 7862, *al-Mu'jam al-Awsaṭ liṭ-ṭabrānī, Bāb al-Mīmī Min Ismihī : Muḥammad*, Juz XVI, h. 438.

60 HR. al-Aswad bin al-Surā'ī كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه Lihat Kitab Ṣaḥīḥ *Ibnu Ḥibbān*, hadis No. 336, Bāb al-Imān, juz 1, h. 328, kitab Ṣaḥīḥ Bukhārī, hadis No. 1385, *Bāb Mā qīla fī Aulādī al-Musyrikīn*, juz 5, h. 321. Kitāb Sunan Abū Dāud, hadis No. 4716, *bāb fī żirāril Musyrikīn*, juz 13, h. 446.

lebih banyak bersumber dari dalil al-Qur/an. Jika fatwa tahun 1980 menggunakan 4 dalil ayat al-Qur'an, maka fatwa pada tahun 2005 menggunakan 7 ayat al-Qur'an.[61] Sedangkan hadis yang digunakan pada tahun 2005 berbeda hadis yang diruju pada fatwa yang ditetapkan pada tahun 1980 yang menggunakan dua buah hadis berlainan dengan hadis yang hanya satu dalil yang dirujuk pada fatwa tahun 2005.[62] Demikian pula dengan naskah fikih tidak digunakan sebagai dasar penetapan dalam fatwa pada tahun 1980 namun pada fatwa tahun 2005 menggunakan naskah fikih dan kaidah *sadd al-żarī'ah*. Meskipun terdapat perbedaan secara epistemologis antara fatwa yang ditetapkan pada tahun 2005 dengan fatwa yang ditetapkan pada tahun 1980 akan tetapi kedua fatwa ini tidak memberikan perbedaan dari segi produk hukum. Hal ini disebabkan karena dasar yang digunakan oleh MUI pada fatwa tahun 2005 tetap menggunakan fatwa sebelumnya sebagai pertimbangan hukum.[63]

Dari sisi pembaruan, kedua fatwa ini tampaknya berlawanan dengan sumber yang dijadikan rujukan oleh MUI. Dalam QS al-Maidah/5: 5 jelas mengizinkan seorang laki-laki Islam menikah dengan seorang perempuan *ahlul kitāb* tetapi fatwa tidak membolehkannya. Selain itu, fatwa ini juga berlawanan dengan naskah-naskah fikih klasik yang biasanya dirujuk oleh MUI dalam membuat fatwa-fatwa lain. Dalam fikih klasik, ulama sepakat membolehkan laki-laki muslim menikah dengan perempuan *ahlul kitāb*. Secara metodologis, pelarangan dalam kedua fatwa itu

---

61 Dalil atau ayat yang dimaksud adalah QS al-Nisā'/4:3, QS al-Rūm/30: 21, QS al-Taḥrīm/66: 6, QS al-Māidah/5: 5, QS al-Baqarah/2: 221, QS al-Mumtaḥanah/60: 10, QS al-Nisā'/4: 25. KH. Ma'ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, h. 477-481

62 Hadis yang dimaksud adalah hadis tentang motif laki-laki mengawini perempuan karena empat hal, yaitu: hartanya, asal-usul keturunannya, kecantikannya, dan agamanya.HR. Bukhāri dan Muslim.تنكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك. Lihat Imām Bukhārī, Ṣaḥīḥ *Bukhārī*, hadis No, 4802, Bāb al-Akfā fī al-Dīn, juz 5, h, 1958. Imām Muslim, Ṣaḥīḥ *Muslim*, hadis No. 1466, Bāb Istiḥbāb Nikāh Z|ātu al-Dīn, juz 2, h. 1086. CD Maktabah Syāmilah.

63 Lihat KH. Ma'ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, h. 481.

lebih dsebabkan oleh pertimbangan maslahat. Fatwa pelarangan perkawinan ini karena kerugiannya (*mafsadah*) lebih besar daripada keuntungannya (*maṣlaḥah*). Dengan demikian, apabila dikaitkan dengan teori pembaruan hukum keluarga, metode yang digunakan MUI terhadap permasalahan ini lebih condong pada metode *maṣlaḥah mursalah*.

Masalah lain yang dikaji MUI dan melahirkan persoalan yang kontroversial adalah pernikahan di bawah tangan. Apabila ditelaah dari sisi pembaruannya baik secara hukum maupun metodologis, maka fatwa ini tidak lebih progresif dibanding dengan undang-undang yang diberlakukan di Indonesia dan beberapa negara Islam lainnya. Dari isi fatwanya, MUI tidak banyak memberikan pembaruan yang cukup signifikan. Hal ini tampak pada pernyataan hukum dalam fatwa tersebut tidak memberikan aturan yang tegas tentang keabsahan perkawinan di bawah tangan. Ada ambiguitas hukum karena di satu sisi MUI tetap mengakui keabsahan perkawinan ini namun di sisi lain menganjurkan untuk mematuhi peraturan yang berlaku di Indonesia, yaitu aturan mengenai keharusan pencatatan perkawinan. [64]

Ketentuan hukum yang menyebutkan bahwa pernikahan ini pada dasarnya boleh/sah merupakan sikap MUI yang tidak ingin beranjak jauh dari pandangan dan konsep hukum yang telah dirumuskan ulama terdahulu. Dasar yang dikemukakan MUI terhadap keabsahan perkawinan ini adalah karena pernikahan ini terpenuhi semua rukun dan syarat yang ditetapkan dalam fikih (hukum Islam). Sedangkan sisi pembaruan yang dilakukan MUI lebih pada upaya menjalankan

64 Aturan mengenai pencatatan pernikahan di Indonesia dapat dilhat pada UU. No. 1. 1974 pasal (2) ayat 2; tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Aturan ini dipertegas dalam PP RI No. 9 tahun 1975 sebagai peraturan pelaksanaan UU ini dalam pasal 2 ayat 1 dan yang menyatakan bahwa; pertama, pencatatan perkawinan yang melangsungkan perkawinannya menurut agama Islam, dilakukan Pegawai Pencatat Nikah. Dan pasal 3 ayat 1 yang menyebutkan bahwa setiap yang akan melangsungkan pernikahan memberitahukan kehendaknya kepada PPN (Pengawai Pencatat Nikah) di tempat pernikahan yang akan dilngsungkan sekurang-kurangnya 10 hari kerja. Lihat *Hukum Keluarga; Kumpulan Perundangan tentang Kependudukan, Kompilasi Hukum Islam, Perkawinan, perceraian, KDRT, dan Anak*, h. 306.

aturan perundang-undangan sebagai langkah preventif untuk menolak dampak negatif/madharrah (*saddan liż-żarī'ah*).

Apabila ditelaah lebih jauh fatwa ini maka metode pembaruan yang digunakan MUI adalah *siyāsah syar'iyyah* dan *maṣlaḥah al-mursalah*. Metode *siyāsah syar'iyyah* tampak pada penekanan MUI agar patuh pada aturan yang berlaku di Indonesia sedangkan *maṣlaḥah al-mursalah* digunakan atas pertimbangan bahwa perkawinan yang tidak tercatat dapat menimbulkan banyak dampak negatif baik dari pihak isteri[65] maupun anak.[66]

Meskipun kedua metode tersebut digunakan dalam menetapkan hukum perkawinan ini akan tetapi aspek pembaruan dalam fatwa tersebut masih belum sepenuhnya beranjak dari pandangan ulama terdahulu karena pencatatan perkawinan ini bukan menjadi persyaratan keabsahan atau rukun perkawinan. Dapat dikatakan bahwa fatwa mengenai keabsahan perkawinan ini lebih bersifat kompromistis antara konsep-konsep ulama klasik tentang rukun dan syarat sah dengan aturan-aturan baru yang ditetapkan oleh pemerintah. Oleh karena itu, metode pembaruan dalam hal ini dapat dikatakan dengan metode kompromistis atau akomodatif.

---

65 Berdasarkan analisis Andi Muhammad Akmal, dampak negatif yang ditimbulkan oleh isteri antara lain; (1) istri yang telah dinikahi tidak dianggap sebagai istri yang sah. (2) pihak istri tidak dapat memperoleh perlindungan hukum apabila terjadi kekerasan dalam rumah tangga; (3) istri tidak berhak atas harta gono-gini jika terjadi perceraian. Istri tidak berhak atas nafkah dan jika suaminya meninggal dunia, tidak berhak mendapatkan warisan dari suaminya; (5) dampak secara sosial, seorang istri akan sulit bersosialisasi dengan lingkungannya; (6) sang suami dapat menikah lagi di tempat lain. Alasannya, suaminya belum pernah tercatat pernikahannya. Lihat Andi Muhammad Akmal, *Asas Maslahat pencatatan Niukah dalam Mereformulasi Fikih Nikah; Analisis dengan Pendekatan Usul Fikih*, Ringkasan Disertasi (Makassar, UIN Alauddin, 2013) h. 62. Lihat juga Abd. Wahab Abd. Muhaimin, *Adopsi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2010), h. 51.

66 Dampak negatif bagi anak diakibatkan dari aturan hukum dalam pasal 42 UU No. 1 1974 tentang perkawinan yang menyebutkan bahwa anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah. Berdasarkan aturan ini maka anak yang dilahirkan dari pernikahan tiodak tercatat tidak berhak atas nafkah dan warisan dari ayahnya. Lihat Andi Muhammad Akmal, *Asas Maslahat pencatatan Nikah dalam Mereformulasi Fikih Nikah; Analisis dengan Pendekatan Usul Fikih*, h. 62.

C. Faktor-faktor yang Memengaruhi Terjadinya Perubahan Fatwa

Ada banyak faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan fatwa zaman sekarang dengan fatwa zaman dahulu. Setidaknya beberapa hal yang menjadi faktor pengubah fatwa yang disebutkan ulama terdahulu, yaitu : perubahan waktu, tempat, kondisi, dan tradisi.[67] Setelah melewati pengkajian dan penelitian mendalam terhadap istinbath (proses memunculkan kesimpulan) dari *turāṡ*, Yusuf al-Qardhawi kemudian mengembangkannya faktor-faktor perubahan tersebut menjadi sepuluh macam, yaitu: tempat, waktu, kondisi, tradisi (*urf*), ilmu pengetahuan, kebutuhan manusia, kemampuan manusia, kondisi sosial-ekonomi dan politik, pendapat dan pemikiran, dan musibah.

1. Perubahan Tempat

Fatwa bisa berubah karena perubahan tempat. Banyak hal yang dapat dibuktikan sebagai contoh perbedaan situasi dan kondisi karena tempat. Misalnya orang Badui berbeda dengan orang yang berbudaya modern. Situasi dan kondisi di desa berbeda dengan di kota. Tempat yang beriklim panas berbeda dengan tempat yang beriklim dingin, timur berbeda dengan barat, negeri Islam berbeda dengan negeri perang.

Perubahan fatwa Imam Syafi'i dari *qaul qadīm* ketika tinggal di Irak kepada *qaul jadīd* ketika tinggal di Mesir dapat menjadi bukti adanya perubahan hukum karena tempat.

2. Perubahan waktu

Yang dimaksud dengan perubahan waktu adalah perubahan waktu dari yang baik menjadi buruk atau yang disebut oleh ulama terdahulu dengan kerusakan waktu. Pada hakikatnya, waktu itu

---

67 تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال Lihat Ibnul Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn an Rab al-Ālamīn*, juz 3 (Mesir: Dār al-Kutub al-Amaliyyah, t.t), h. 11. Dalam teks yang lain "تغير الأحكام بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال. Drs. H. Muhlish Usman, *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah; Pedoman Dasar dalam Istinbath Hukum Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997), h. 145.

tidak rusak tapi manusianya. Oleh karena itu, perubahan waktu disini perubahan akhlak manusia dari benar menjadi rusak, dari konsisten menjadi melenceng, dari persaudaraan menjadi egoisme, dari kasih sayang menjadi keras. Jika akhlak manusia berubah, fatwa dan hukum pun harus berubah. Agar fatwa dan hukum tersebut kondusif bagi perubahan itu. Umar bin Abdul Azis pernah berkata, "katakanlah berbagai permasalahan kepada manusia sesuai dengan maksiat yang mereka lakukan." Dengan kata lain, hukum harus disesuaikan dengan maksiat yang dilakukan oleh manusia hingga ia benar-benar bisa mengobati maksiat tersebut.

Di antara contoh yang membuat perubahan fatwa seiring dengan perubahan waktu dan kondisi adalah hukuman bagi orang yang minum khamr. Pada zaman Rasulullah, hukuman had bagi orang minum khamr tidak memiliki batasan tertentu. Akan tetapi diterapkan dengan ta'zir. Rasulullah tidak memberikan batas tertentu. Kadang-kadang beliau mencambuk 40, kurang dari 40 dan terkadang lebih dari 40. Bahkan pada awal-awal Islam beliau tidak menghukum orang yang minum khamr kecuali pada masa terakhir. Hal ini disebabkan karena orang-orang dekat dengan waktu kebiasaan minum khamr hingga akhirnya hukum memukul dan mencambukpun berlaku. Dan pada masa Abu Bakar hukuman had ditetapkan 40 cambukan karena orang-orang yang minum khamr pada masa ini lebih banyak daripada masa Nabi. Pada masa Umar bin Khattab hukumannya meningkat menjadi 80 kali. Fatwa ini berubah seiring dengan perubahan waktu dan kondisi. Hal ini tampak pada masa Rasulullah hingga pada masa Umar bin Khattab yang setiap kali melihat orang-orang tidak berhenti mabuk Umar mencambuknya sebanyak 40, 60 hingga 80.[68]

3. Perubahan Kondisi

Perbedaan kondisi sangat mempengaruhi perbedaan dan perubahan fatwa. Perbedaan tersebut justru menampakkan sisi

68 Yusuf al-Qardhawi, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, h. 69-71

keadilan sebuah aturan hukum. Keadaan dalam kondisi sempit tidak sama dengan kondisi lapang. Kondisi sakit tidak sama dengan kondisi sehat, kondisi perang tidak sama dengan kondisi aman, kondisi kuat tidak sama dengan kondisi lemah, kondisi tua tidak sama dengan kondisi muda dan lain-lain.

Seorang mufti yang bijak akan memperhatikan kondisi-kondisi tersebut dalam menetapkan suatu fatwa agar fleksibilitas hukum tetap terjaga. Itulah sebabnya, seorang mufti kadang memberikan fatwa kepada peminta fatwa dalam satu masalah dengan keras sedangkan kepada orang lain dalam masalah yang sama dengan ringan. Hal ini dikarenakan beberapa pertimbangan yang berkaitan dengan kondisi masing-masing berdua. Dapat dicontohkan pada salah satu hadis riwayat Ahmad tentang kebolehan seseorang yang sedang berpuasa mencium istrinya. Dalam riwayat ini, Rasulullah membolehkan kepada seseorang dan melarang kepada orang lain. Ketika ditanya, Beliau membolehkan orang yang berpuasa mencium isterinya karena salah satu dari penanya tersebut adalah orang tua dan melarang hal tersebut karena penanya yang lainnya adalah pemuda. Jawaban Nabi terhadap satu pertanyaan dengan dua jawaban yang berbeda menunjukkan bahwa beliau memperhatikan kondisi setiap orang yang bertanya.

4. Perubahan Tradisi

Tradisi adalah kebiasaan yang dilakukan oleh banyak orang dan telah mereka ketahui baik dalam bentuk ucapan ataupun perbuatan, baik ataupun buruk. Itulah sebabnya ada tradisi baik dan ada yang buruk.

Para ulama terdahulu dari berbagai mazhab menegaskan bahwa hukum akan berubah seiring perubahan fatwa. Fatwa yang berdiri atas tradisi yang berubah tersebut tidak boleh berlaku lagi.[69]

Dalam *al-Iḥkām*, al-Qarafi mengemukakan pandangannya bahwa apabila tradisi itu mengalami perubahan dan masih mengikuti

69 Yusuf al-Qardhawi, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, h. 87.

aturan yang berdasarkan tradisi lama maka hal itu dapat dikatakan sama dengan menyalahi ijma dan bersikap bodoh dalam agama. Semestinya, syariat mengikuti tradisi. Hukum syariat berubah seiring dengan perubahan tradisi menjadi tradisi baru.[70] Banyak contoh tradisi yang berdasarkan hukum-hukum mazhab tetapi tidak sesuai dengan kehidupan zaman sekarang seperti mazhab yang melarang wanita untuk pergi shalat di masjid atau mendengarkan pelajaran tetapi di zaman sekarang perempuan dapat pergi ke mana saja untuk menjalankan aktifitasnya termasuk di masjid.

Oleh karena itu, salah satu syarat mujtahid yang dikatakan para ulama adalah harus mengetahui tradisi-tradisi manusia. Banyak hukum yang berubah seiring dengan perubahan waktu karena perubahan tradisi, kondisi darurat, atau kerusakan manusia. Jika hukum tidak berubah, manusia pasti akan merasakan kesulitan dan kemudharatan.[71]

Banyak perubahan tradisi dalam hal ekonomi, sosial, dan politik. Perubahan tersebut menyebabkan perubahan fatwa di era modern ini. Seperti akad dilakukan melalui telepon, internet, atau faksimil. Salah seorang di Amerika dan yang lainnya di Indonesia. Contoh yang lain adalah menikah melalui internet atau muamalah-muamalah lain yang tidak ada batasnya. Tidak boleh dibatasi oleh teks-teks fikih yang pada zaman sekarang berbeda dengan zaman dahulu.

5. Perubahan Pengetahuan

Perubahan fatwa dapat dipengaruhi oleh perubahan pengetahuan. Menurut Yusuf al-Qardhawi, perubahan fatwa Imam al-Syafi'i dari *qaul qadīm* ketika di Irak kepada *qaul jadīd* di Mesir

---

70 Pandangan ini merupakan jawaban atas pertanyaan/permasalahan ke-39 dalam kitabnya mengenai hukum-hukum yang ada dalam mazhab Syafi'i, Malik, dan lainnya serta berasal dari tradisi dimana tradisi tersebut mengalami perubahan sehingga dipertanyakan apakah fatwa-fatwa yang ada dalam kitab fiqh sebelumnya tidak berlaku lagi dan membutuhkan fatwa baru untuk disesuaikan dengan tradisi baru? Imam al-Qarafi, *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā an al-Ahkām wa Tasarrufāt al-Qādī wa al-Imām* (Cet. II; Beirūt-Lubnan: Dār al-Basyāir al-Islāmiyah, 1995), h. 218.

71 Yusuf al-Qardhawi, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, h. 90

bukan semata-mata karena faktor tempat tetapi juga dipengaruhi oleh pengetahuan baru yang diperoleh Imam al-Syafi'i pada saat berada di Mesir,[72] terutama pengetahuan mengenai hadis tertentu yang belum diperoleh sebelumnya.[73] Menurut Mun'im A. Sirry, para ahli berkesimpulan bahwa munculnya *qaul jadīd* merupakan dampak dari perkembangan yang dialami oleh Imam al-Syafi'i dari penemuan hadis, pandangan dan kondisi sosial baru yang tidak ia temukan selama ia tinggal di Irak dan Hijaz.[74] Contoh perubahan ini tampak pada masa kehamilan yang menurut ulama terdahulu sangat variatif. Ada yang menetapkan masa kehamilan paling lama adalah 1 tahun, 2 tahun, 3 tahun, bahkan 5 tahun.[75] Perbedaan pendapat

---

72 Yusuf al-Qardhawi, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, h. 95.

73 Abdurrahman al-Syarqawi, *Riwayat Sembilan Imam Fiqih*, terj. al-Hamid al-Husaini, (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), h. 375. Menurut Sya'ban Muhammad Ismail, pada tahun 195 H. Imam Syafi'i banyak belajar pada ulama Irak dan banyak mengambil pendapat ulama Irak termasuk ahl Ra'yu. Di Mesir, Beliau bertemu dan berguru pada ulama Mesir yang pada umumnya sahabat Imam Malik. Dalam perjalanan intelektualnya tersebut, Imam Syafi'i mengubah pendapatnya yang kemudian disebut *qaul jadīd*. *Qaul qadīm* adalah pendapat Imam Syafi'i yang bercorak *ra'yu*, sedangkan *qaul jadīd* adalah pendapatnya yang bercorak hadis. Lihat Badri Khairuman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial,* h. 44-45. Juga Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), hlm. 9.

74 Badri Khairuman, *Hukum Islam dalam Perubahan Sosial,* h. 45.

75 Para ahli fiqh berbeda pendapat dalam menetapkan waktu kehamilan. Perbedaan tersebut kemudian dikelompokkan menjadi dua: Pertama, waktu kehamilan paling lama adalah sembilan bulan. Kelompok ini berasal dari pandamgan Dāwud dan Ibnu Ḥazm. Lihat Ibnu Ḥazm, *al Muḥallā* dan Tafsīr al-Qurtubī. Kedua, kehamilan bisa berlangsung lebih dari sembilan bulan. Pada kelompok kedua ini juga bervariatif dalam menetapkan waktu paling lama masa kehamilan. Dalam hal ini terdapat beberapa pendapat, yaitu; (1) masa kehamilan paling panjang adalah satu tahun. Pendapat ini berasal dari pendapat Muhammad bin Abdul Hakam dan Ibnu Rusyd. Lihat Tafsir al-Qurṭubī (9/287) (2) pandangan mazhab Hanafi yang menetapkan 2 tahun masa kehamilan paling lama. Lihat Hasyiyah Ibnu Abidin (5/511) dan Syarh Fath al-Qadir (4/362) (3) masa hamil bisa berlangsung sampai 3 tahun menurut al-Laiš bin Sa'ad. Lihat Ibnu Qudāmah, al-Mugnī (7/477) (4) waktu hamil paling lama adalah 4 tahun. Ini adalah pendapat mazhab Syafi'i dan Hanbali. Lihat al-Syāfi'ī dalam al-Umm (5/212), al-Nawāwi dalam Raudhah al-Ṭālibīn (6/39). (5). Waktu hamil paling lama adalah 5 tahun. Riwayat dari Malik, lihat Ibnu Abdil Barr dalam al-Kāfi, h. 293. (6) ada juga yang menyebutkan masa hamil bisa sampai 6 tahun. Riwayat dari Malik dan al-Zuhri. Lihat tafsir al-Qurṭubī (9/287). (7) masa hamil paling lama adalah 7 tahun. Ini adalah pendapat Rabi'ah serta riwayat dari Malik dan al-Zuhri. Lihat Tafsir al-Qurṭubī (9/287). (8) tidak ada batasan paling lama dalam kehamilan. Jika wanita hamil lihat pendapat al-Syaukānī dan Abu Ubaid dalam al-Syaukānī, al-Sail al-Jarar (2/334). Yusuf al-Qardhawi, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, h. 100.

tentang masa kehamilan ini lebih didasarkan pada sugesti wanita yang memiliki keinginan dan angan-angan tinggi mendapatkan anak. Hingga pada akhirnya menjadi benar-benar hamil. Ia pun menghitung seluruh waktu kehamilan. Pandangan ini berubah seiring perubahan pengetahuan baru yang disebabkan oleh kemajuan ilmu pengetahun dan tekhnologi. Melalui alat uji ultrasonografi (USG) pandangan tentang panjang masa kehamilan berubah mulai sembilan bulan hingga 1 tahun. Oleh karena itu, undang-undang *al-Aḥwāl al-Syakhṣiyyah* di Mesir mengambil pendapat Ibnul Abdil Hakam, yaitu masa kehamilan paling panjang adalah satu tahun. Dengan demikian, salah satu sebab paling penting bagi perubahan fatwa pada zaman sekarang adalah perubahan ilmu pengetahuan.

6. Perubahan Kebutuhan Manusia

Perubahan fatwa dapat dipengaruhi oleh perubahan kebutuhan manusia. Banyak kebutuhan manusia dahulu berubah tingkat kebutuhannya pada zaman sekarang. Kebutuhan manusia yang sebelumnya dianggap tersier (*kamaliyāt*) tetapi pada zaman sekarang dianggap sekunder. Misalnya di negeri-negeri Teluk dengan udara panas yang bisa mencapai 50 derajat celcius dapat mempengaruhi kebutuhan seperti kipas angin, AC dan lemari es menjadi kebutuhan primer.

Kebutuhan lain dalam konteks perkawinan memungkinkan perempuan mengajukan persyaratan dalam akad nikah. Yusuf al-Qardhawi membolehkan hal ini karena merupakan bagian dari upaya mewujudkan kebutuhan pihak perempuan ketika telah melaksanakan perkawinan. Misalnya boleh saja seorang wanita mengajukan persyaratan untuk menyelesaikan studi pendidikan tingginya atau tetap bekerja di ruang publik.[76]

7. Perubahan Kemampuan manusia

76 Yusuf al-Qardhawi, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, h. 104.

Ilmu modern telah memberikan kemampuan yang banyak kepada manusia melalui berbagai macam revolusi ilmu pengetahuan.[77] Kemampuan tersebut telah memberikan pengaruh terhadap fatwa atau hukum. Misalnya kepindahan istri karena kepindahan suaminya. Menurut ahli fikih Hanafiyah," jika memberikan mahar dengan sempurna, maka istri harus mengikuti suaminya. Sehingga jika suaminya pindah dari satu negeri ke negeri yang lain maka istri harus mengikutinya. Hal ini terjadi pada zaman dahulu ketika laki-laki melindungi istri dan keluarganya. Namun, pada zaman sekarang terkadang istri yang mengikuti suaminya ke negeri yang lain, jauh dari keluarganya, terkadang suaminya menzaliminya. Istri tidak mendapatkan orang yang akan membelanya. Oleh karena itu, istri berhak untuk tidak pergi bersama suaminya. Dengan berkembangnya ilmu pengetahuan dalam bidang komunikasi, kemampuan manusia berubah sehingga istri bisa saja mengikuti suaminya ke mana saja tanpa ada kekhawatiran baginya jauh dari keluarga karena istri bisa saja berkomunikasi kepada keluarganya dengan mudah.

8. Perubahan Situasi Sosial, Ekonomi, dan Politik

Musdah Mulia menyebutkan bahwa semua jenis produk pemikiran hukum Islam tidak bisa melepaskan diri dari berbagai pengaruh yang tumbuh dan berkembang di masyarakat baik pengaruh faktor sosial budaya maupun pengaruh faktor sosial politik. Dengan kata lain, setiap fatwa tidak lahir dari ruang hampa. Demikian halnya dengan fatwa MUI. Ia muncul sebagai respons terhadap problem sosial yang muncul di tengah masyarakat.[78]

Keterpengaruhan fatwa MUI terhadap situasi sosial politik tampak misalnya pada fatwa mengenai larangan bagi umat Islam untuk menghadiri perayaan Natal yang bertentangan dengan

77 Disebutkan Yusuf al-Qardhawi, ada tujuh jalan revolusi ilmu pengetahuan, yaitu revolusi tekhnologi, revolusi biologi, revolusi ruang angkasa, revolusi atom, revolusi elektronik, revolusi ilmu pengetahuan, dan revolusi komunikasi. Yusuf al-Qardhawi, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, h. 110.

78 Musda Mulia, *Muslimah Reformis*, h. 128-129.

kebijakan pemerintah yang menginginkan menjaga keharmonisan kehidupan antar umat beragama. Bukan hanya fatwa ini yang dipengaruhi langsung oleh masalah persaingan antara golongan antaragama akan tetapi merembet pada persoalan kekeluargaan. Permasalahan pengangkatan anak dan penjualan tanah warisan berdasarkan analisis Muhammad Atho Mudzhar juga dipengaruhi oleh rasa keprihatianan persaingan Islam dan Kristen.[79] Dasar pertimbangan MUI cenderung mengedepankan kewaspadaan terhadap ancaman kristenisasi yang dapat mengancam langsung keutuhan aqidah, landasan utama umat Islam.[80]

Selain itu, fatwa tentang pembudidayaan kodok juga jelas sekali mununjukkan keterpengaruhan sosial politik dalam melahirkan fatwa. Keinginan MUI untuk menunjang kebijakan pemerintah dalam memperbanyak komoditas ekspor menyebabkan lahirnya fatwa kebolehan membudidayakan kodok. Meskipun dibolehkan tetapi fatwa ini juga mengharamkan memakan kodok. Untuk fatwanya itu MUI bersedia melakukan *talfīq* dengan mengambil pendapat Imam Syafi'i dan Imam Malik sekaligus. Sedangkan untuk memakannya MUI mengambil pendapat Imam Syafi'i yang mengharamkannya. Fatwa ini banyak dikritik oleh beberapa pihak sebagai tidak mempunyai intregritas karena seolah-olah biar saja orang lain yang memakan kodok itu asalkan kita sendiri tidak memakannya. Fatwa ini menunjukkan bagaimana faktor sosial budaya yang mempengaruhi produk pemikiran hukum Islam. Fatwa Majelis Ulama Indinesia (MUI) tentang keluarga berencana, khususnya kebolehan menggunakan (IUD) spiral dalam ber-KB, juga memperlihatkan bagaimana faktor sosial budaya telah berpengaruh terhadap produk pemikiran Islam. Bahkan untuk ini MUI berani mambatalkan fatwa ulama sebelumnya yang mengharamkan penggunaan IUD.

79 Dalam hal adopsi anak, MUI memfatwakan bahwa pangangkatan anak yang menyebabkan putusnya hubungan keturunan dengan ayah dan ibu kandungnya tidak saja bertentangan dengan syariat Islam tetapi juga bertentangan dengan UUD 1945 pasal 34 dan merendahkan martabat bangsa. Lihat Ma'ruf Amin dkk, *Himpunan Fatwa MUI*, h. 333.

80 Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, h. 141

Sebagaimana diketahui pada tahun 1971 sejumlah ulama terkemuka Indonesia mengeluarkan fatwa tentang haramnya penggunaan IUD dalam KB, karena pemasangannya menyangkut penglihatan aurat wanita. Kemudian pada tahun 1983 MUI membatalkan fatwa ulama sebelumnya dan menyatakan bahwa IUD boleh dipergunakan dalam KB asalkan pemasangannya dilakukan oleh dokter wanita atau oleh dokter laki-laki dengan disaksikan oleh suami. Meskipun untuk fatwanya itu MUI mempunyai alasan metodologis tersendiri, misalnya dengan menyatakan bahwa pengharaman melihat aurat wanita itu bukan karena dzatnya melainkan karena *li al-sad al-z|arāi*. Hal ini menunjukkan bahwa yang mendorong MUI mengeluarkan fatwa itu adalah kenyataan bahwa semakin pentingnya usaha-usaha pengendalian kependudukan di Indonesia, dan IUD dalam hal ini, pada tahun 1970 dan awal 1980 merupakan alat kontrasepsi yang paling murah dan karenanya banyak digunakan oleh para acceptor KB.[81]

9. Perubahan Pendapat dan Pemikiran

Dalam masalah tertentu, terkadang pemikiran seorang mujtahid bisa berubah. Hal itu bisa terjadi seiring dengan usia yang semakin bertambah, kematangan, dan pengalaman yang luas. Perubahan ijtihad Imam al-Syāfiʿī ketika ia berada di Mesir dan berbeda dengan pendapatnya di Irak dikategorikan oleh Yusuf al-Qardhawi sebagai contoh perubahan hukum atau fatwa yang disebabkan oleh perubahan pendapat dan pemikiran.[82]

Yusuf al-Qardhawi juga pernah merubah ijtihadnya mengenai fatwa keharaman membeli rumah bagi orang muslim melalui bank konvensional. Ia mengharamkan secara mutlak dan bertentangan dengan pendapat seorang ahli fikih besar yaitu Syeikh Mushtafa al-Zarqa yang berpendapat sebaliknya. Namun fatwa itu berubah dengan membolehkan bagi masyarakat minoritas muslim jika

81 Cik Hasan Bisri, *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia* (Cet. I; Jakarta: Logos, 1998). h. 14-15. Lihat juga http://aljurem.wordpress.com/2012/02/03/prof-dr-h-m-atha-mudzhar/

82 Yusuf al-Qardhawi, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, h. 123

bank Islam tidak bisa melakukannya. Perubahan fatwa ini bukan berdasarkan ilmu pengetahuan, tempat, atau waktu melainkan perubahan pemikiran yang didasarkan dari berbagai sudut pandang. Selain itu, pemikiran itu juga diambil oleh Majelis Fatwa dan Riset Eropa yang disepakati oleh mayoritas anggota.[83]

10. Musibah

Banyak peristiwa atau musibah seperti bencana alam yang mengharuskan sebuah aturan yang sudah diatur dalam syariat diabaikan untuk dijalankan karena kondisi darurat. Misalnya bencana Tsunami di Aceh yang terjadi pada akhir tahun 2004 lalu meninggalkan banyak jenazah korban bencana dan tidak dapat diurus secara syar'i. Meskipun tidak dijalankan sesuai syariat akan tetapi hal ini dapat dibenarkan karena kondisi darurat. Perubahan hukum dalam keadaan ini hanya dapat dilaksanakan pada saat tertentu.

Berbeda dengan Yusuf al-Qardhawi, Rohadi Abdul Fatah lebih sempit dan ringkas menyimpulkan aspek-aspek yang dominan mempengaruhi lahirnya sebuah fatwa. Menurutnya, ada tiga faktor yang seringkali mempengaruhi penentuan fatwa, yaitu:[84]

a. Perubahan sosial budaya

Perubahan sosial dan budaya sedikit banyak telah memberikan pengaruh terhadap penetapan fatwa. Hal ini dapat dipahami bahwa salah satu penyebab terjadinya perbedaan pendapat di kalangan ulama adalah salah satunya karena adanya perbedaan sosial budaya. Hal ini tentu saja akan memberikan pengaruh terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh para ulama, karena tuntutan sosial akan berbeda-beda antara satu daerah dengan daerah lainnya. Di samping itu,

---

83 Lihat Fatwa Yusuf al-Qardhawi, *Fatāwa al-Mu'āṣirah (3/625)*, Yusuf al-Qardhawi, *Faktor-Faktor Pengubah Fatwa*, h. 124.

84 Rohadi Abd. Fatah, *Analisa Fatwa Keagamaan dalam Fiqh Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 119-121.

perkembangan sosial budaya satu tempat dengan tempat lain yang tidaklah sama kemajuan yang dialaminya.

b. Perkembangan pengetahuan modern

Faktor perkembangan pengetahuan modern sangat memberi warna pada penetapan fatwa terhadap berbagai persoalan yang dihadapi. Banyak ilmu pengetahuan yang berkembang belakangan ini belum muncul pada masa para mujtahid fikih merumuskan fatwanya. Misalnya kalau berpegang pada definisi khamar yang menurut ulama fikih terdahulu bahwa khamer terbuat dari perasan anggur saja, maka teori tersebut saat ini telah ditolak oleh ilmu pengetahuan modern. Pengetahuan modern mengatakan bahwa zat yang efektif yang dapat membuat mabuk adalah alkohol. Alkohol terdapat dalam minuman yang berasal dari buah apel, gandum, kurma, bawang merah, dan sebagainya.

c. Kebutuhan dan Tuntutan Zaman

Faktor lain yang turut mempengaruhi penentuan fatwa adalah tuntutan zaman dan kebutuhannya yang mengharuskan para pakar fikih kontemporer untuk memperhatikan kenyataan yang tujuannya untuk mempermudah serta memperingan hukum cabang (*furū'*) yang bersifat operasional baik dalam perkara ibadah maupun muamalah. Di antara tuntutan zaman misalnya, membolehkan seorang perempuan bepergian dengan pesawat terbang tanpa pengawalan muhrimnya dengan izin suami atau keluarganya.[85]

Keberagaman faktor yang mempengaruhi lahirnya fatwa sebagaimana yang dikemukakan di atas tampak pula pada beberapa fatwa MUI mengenai hukum perkawinan. Hanya saja faktor-faktor apa yang dominan sehingga terjadi pembaruan dalam fatwa-fatwa tersebut penting dianalisis dengan mengaitkan kondisi riil yang mengitari lahirnya fatwa tersebut.

85 Muhammad Shuhufi, "Metode Ijtihad lembaga-lembaga Fatwa (Studi Kritis terhadap Implementasi Metodologi Fatwa Keagamaan di Indonesia)", h. 152-154.

Secara teoritis, perubahan fatwa dalam konteks hukum keluarga dapat dikaitkan pula pada faktor-faktor determinasi perubahan sosial. Dalam analisis Cik Hasan Bisri, faktor perubahan sosial terjadi disebabkan oleh dua faktor, yaitu struktur sosial dan pola budaya.[86] Perubahan sosial ini menyebabkan kondisi sosial sangat berperan penting dalam melahirkan produk pemikiran hukum.

D. Faktor-faktor yang memengaruhi lahirnya Fatwa MUI tentang Perkawinan

1. Fatwa Perkawinan Beda Agama

Lima tahun sebelum fatwa MUI pertama yang dikeluarkan pada tahun 1980, yakni pada tahun 1975, Majelis Ulama Jakarta telah mengeluarkan pernyataan larangan bagi seorang laki-laki muslim untuk menikahi seorang perempuan bukan Islam sekalipun dari ahli kitab. Pernyataan ini didasari oleh kekhawatiran Majelis ulama terhadap maraknya berita dalam harian *Sinar Harapan*, salah satu koran atau surat kabar yang didukung oleh kaum Kristen, mengenai perkawinan seorang perempuan Islam dan laki-laki bukan Islam dan dilaksanakan menurut agama laki-laki yang kemudian disebut dengan perkawinan Pancasila. Istilah atau sebutan tersebut dianggap majelis sebagai suatu penghinaan karena perkawinan dalam Islam bukan hanya soal perjanjian lahiriah mengenai kelangsungan keturunan akan tetapi juga merupakan pertalian suci yang bertujuan mencapai kebahagiaan dan kepatuhan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Oleh karena itu, ketaatan pada satu agama yang sama oleh pihak-pihak yang berkepentingan adalah syarat mutlak.

Selain atas dasar tersebut, Majelis Ulama Jakarta juga mengutip beberapa pendapat sejumlah fuqaha dahulu sebagaimana yang dikemukakan dalam beberapa naskah fikih seperti al-Jazīrī, Sayyid Sābiq, dan karya-karya tafsir seperti Tafsīr *al-Manār* karya Rasyīd Riḍā dan Tafsīr *Fī Zilālil al-Qur'ān* oleh Sayyid Quṭb. Dalam naskah-naskah tersebut menyebutkan pelarangan bagi perempuan muslim

86 Cik Hasan Bisri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial,* h. 231

untuk kawin dengan seorang laki-laki apakah ia musyrik ataukah *ahlul kitāb*.[87] Meskipun pandangan ulama dalam kitab-kitab tersebut tetap mengizinkan laki-laki muslim kawin dengan perempuan dari *ahlul kitāb* tetapi fatwa MUI tetap mengharamkannya dengan pertimbangan bahwa mafsadatnya lebih besar daripada maslahatnya.

Lima tahun kemudian, permasalahan ini kembali mengemuka dengan maraknya pemberitaan di media yang menegaskan tentang makin banyaknya jumlah perkawinan beda agama. Pemberitaan tersebut diperkuat dengan adanya data statistik yang disiarkan oleh Kantor Catatan Sipil Jakarta yang menunjukkan bahwa sejak bulan April 1985 hingga bulan juli 1986 telah terjadi perkawinan beda agama yang melibatkan 112 laki-laki muslim dan 127 perempuan muslim.[88] Tampaknya kekhawatiran majelis ulama terhadap praktik perkawinan ini juga semakin beralasan dengan adanya isu kristenisasi dan gerakan pemurtadan melalui jalur perkawinan.

Sebagai contoh pengalaman nyata yang diungkap oleh Forum Antisipasi Kegiatan Pemurtadan (FAKTA) bahwa di Indonesia telah terjadi pelanggaran etika penyiaran agama dan penyalahgunaan toleransi agama sebagai kedok dan alat dalam aksi kristenisasi seperti yang terjadi pada seorang gadis muslimah di Cipayung Jakarta Timur yang semula taat beragama pada akhirnya nekad kabur dari rumahnya untuk masuk agama Kristen dan mengikuti pemuda gereja yang berhasil menjeratnya dengan tindakan pemerkosaan dan obat-obat terlarang.[89]

Kasus yang lain juga menimpa siswi MAN Padang dan siswi SPK Aisyah Padang melalui drama penculikan yang tragis disertai teror dan pemaksaan untuk masuk kristen. Demikian pula kasus pemurtadan melalui perkawinan terjadi di Bekasi setelah seorang pemuda Kristen berhasil mendekati gadis muslimah dan berpura-

87 Lihat Sayyid Sabiq, *Fikih Sunnah*, jilid 6 (Cet. IX; Bandung: al-Ma'arif, 1994), h. 138-140.

88 Lihat Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*, h. 102.

89 Laporan Republika, 10 dan 12 April 1999 tentang penggunaan narkoba dan miras/NAZA oleh lembaga Teologi Kristen dalam menjebak generasi muda Islam.

pura masuk Islam menjelang pernikahannya untuk mengelabui calon pengantin perempuan dan keluarganya. Dengan berbagai rekayasa setelah perkawinan tersebut perempuan muslim kemudian diajak masuk Kristen. Menurut Tabloid SIAR Edisi 43 Tanggal 18-24 November 1999 dengan gencarnya kristenisasi dan pemurtadan secara sistemik, jumlah penduduk Islam di Indonesia mengalami kemerosotan secara drastis dari 90 persen menjadi 75 persen.[90] Permasalahan lain juga bisa muncul bahkan merambah pada wilayah pidana karena konflik yang berkepanjangan.[91]

Dengan berbagai kondisi dan kenyataan sosial di atas maka MUI berani mengeluarkan fatwa yang berlawanan dengan pandangan jumhur ulama bahkan nas al-Qur'an yang jelas-jelas membolehkan laki-laki muslim menikah dengan *ahlul kitāb*. Keterpengaruhan faktor sosial sebagai tolak ukur dalam menentukan aspek maslahat tampak dominan dalam penentuan fatwa. Itulah sebabnya, pelarangan perkawinan beda agama sekalipun dengan *ahlul kitāb* oleh MUI pada dasarnya mengandung beberapa pertimbangan sebagai berikut:

a. Kaidah fikih *sadd al-ẓarīah* yang menekankan sikap preventif dan antisipatif berdasarkan pengalaman dan analisis psikologis dan sosiologis untuk mencegah bahaya terjadinya pemurtadan dan hancurnya rumah tangga akibat konplik ideologis dan akidah karena perkawinan beda agama. Courteney Beale dalam bukunya *Marriage Before & After* mengingatkan bahwa pasangan suami isteri yang terdapat *religious antagonism* (konflik kepercayaan agama), misalnya perkawinan antara pria Katolik dan wanita Protestan atau Yahudi atau agnostik, yang masing-masing yakin dan konsekuen atas kebenaran agama atau ideologinya maka akan sulit sekali menciptakan sebuah

90 Dr. Setiawan Budi Utomo. *Fiqh Aktual*, h. 259-260.

91 Misalnya kasus yang dialami oleh Rini yang harus kehilangan ayahnya karena menikah dengan laki-laki yang berlainan agama. Lebih jauh lihat NIKAH BEDA AGAMA/Nikah Beda Agama Membuat Rini Kehilangan Ayah - Hidayatullah.com.htm#.U6FpkXaFUXU

kehidupan rumah tangga yang harmonis dan bahagia lahir batin. Karena, masalah agama adalah masalah yang sangat prinsip dan sensitif bagi umat beragama. Begitu prinsipilnya masalah akidah dalam agama itulah al-Syatibi menempatkan kemaslahatan agama (*hifẓ ad-dīn*) menjadi urutan teratas dari lima unsur pokok yang harus dijaga.[92]

b. Kaidah fikih درءالمفاسد مقدم على جلب المصالح yang mengajarkan skala prioritas dalam menentukan pilihan hidup yaitu bahwa mencegah dan menghindari mafsadah (mudharat) atau resiko yang dalam hal ini dapat terjadi kemurtadan dan *broken home*, harus diutamakan daripada harapan mencari manfaat dan kemaslahatan berupa menarik pasangan hidup dan anak-anak keturunan nantinya serta keluarga besar pasangan yang berbeda agama untuk masuk Islam. Oleh karena perkawinan beda agama dapat pula berpotensi menjadi sumber konplik yang dapat mengancam keutuhan dan kebahagiaan rumah tangga serta akidah Islam.

c. Pada prinsipnya Islam mengharamkan perkawinan antara seorang beragama Islam dan seorang yang tidak beragama Islam sedangkan kebolehan laki-laki muslim kawin dengan perempuan *ahlul kitāb* (Yahudi dan Nasrani) berdasarkan QS al-Māidah/5:5 itu hanyalah dispensasi (*rukhṣah*) yang sangat bergantung kualifikasi iman, Islam, dan kepribadian pria muslim tersebut haruslah bagus, karena perkawinan tersebut mengandung resiko yang tinggi berupa perpindahan agama maupun perceraian serta pertaruhan agama anak keturunannya.

2. Nikah Mut'ah dan Nikah Wisata

Pembaruan hukum kurang tampak pada fatwa mengenai nikah mut'ah. Hal ini dapat dilihat pada sisi produk hukum dan

92 Lima unsur pokok yang dalam literatur-literatur hukum Islam lebih dikenal dengan Ushul al-Khamsah dan susunannya adalah agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Lihat al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Juz II, h. 8.

metodologinya. Dari sisi produk hukum, masalah nikah mut'ah cenderung mengikuti pandangan ulama sebelumnya yang menjadi *mainstream* dan diikuti sebagian besar umat Islam. Keharaman nikah mut'ah sebagaimana yang ditetapkan oleh ulama sebelumnya yang kemudian disepakati dan diikuti oleh MUI menunjukkan bahwa fatwa ini lebih banyak dipengaruhi oleh faktor budaya daripada sosial. Pada proses penetapan fatwa ini kurang menggunakan instrumen sosial dalam menganalisis aspek-aspek sosiologis yang menyebabkan menjamurnya praktik nikah mut'ah di kalangan masyarakat.

Praktik nikah mut'ah memang bukan persoalan baru. Praktek ini telah ada jauh sebelum Islam datang. Sejak Islam datang, aturan tentang hal ini kemudian dibatasi melalui beberapa hadis yang kemudian menjadi kontroversial mengenai keabsahan perkawinan ini. Keabsahan perkawinan ini terpilah menjadi dua, yaitu: kelompok syiah yang menghalalkan nikah mut'ah dan kelompok sunni yang mengharamkannya.

Secara metodologis, fatwa MUI yang mengharamkan perkawinan ini dapat dikatakan lebih dipengaruhi oleh faktor budaya. Beberapa hal yang mengindikasikan hal tersebut adalah: pertama, secara kultural, masyarakat Indonesia menganut mazhab Syafi'i. Mazhab ini menjadi salah satu bagian dari mazhab sunni yang mengharamkan nikah mut'ah. Kedua, ulama yang terlibat dalam perumusan fatwa ini juga merujuk pada dasar atau sumber yang digunakan oleh ulama terdahulu yang melarang perkawinan ini. Ketiga, selain menggunakan pendekatan normatif yuridis, MUI juga menggunakan pendekatan filosofis yang bermuara pada nilai-nilai dan tujuan pensyariatan akad nikah.

Adapun maraknya praktik nikah mut'ah dalam masyarakat merupakan fenomena sosial yang harus dipahami secara sosiologis. Oleh karena itu, pengharaman praktik nikah mut'ah dengan pendekatan sosiologis tidak dapat diabaikan karena hukum itu dapat dijalankan sesuai kondisi real masyarakatnya. Pentingnya pendekatan ini juga dibuktikan dengan dasar yang dikemukakan MUI merujuk

pada hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dari Salamah bin Akwa tentang kebolehan nikah mut'ah tersebut adalah rukhsah.[93] Istilah رخص dalam hadis yang dikemukakan MUI mengindikasikan bahwa mut'ah itu pada dasarnya dilarang kenudian dibolehkan sebagai rukhsah. Hal ini menunjukkan bahwa kebolehan tersebut adalah karena darurat. Apabila hilang darurat, kembali dilarang oleh Rasulullah saw. sebagaimana yang diketahui dari kalimat "ثم نهى عنها" dalam hadis tersebut.

Untuk memahami batasan darurat tersebut agar dibolehkan sebagai kategori rukhsah dibutuhkan instrumen sosial melalui pendekatan sosiologis. Pendekatan ini sangat penting digunakan selain karena permasalahan yang diajukan kepada MUI lahir dari problem yang berkembang dalam masyarakat juga lebih proporsional dan obyektif mengidentifikasi dan menyelesaikan permasalahan hukum masyarakat.

Selain permasalahan di atas, nikah wisata juga lebih dipengaruhi oleh faktor budaya daripada faktor lain. Sisi pembaruan hukum tentang nikah wisata dilihat pada permasalahan ini tidak ditemukan dalam kitab-kitab fikih klasik. MUI menganalisis permasalahan ini dengan mempersamakan atau mengqiyaskan dengan nikah mut'ah. Dasar yang kemukakan MUI adalah jenis pernikahan ini bersifat sementara karena semata-mata untuk memenuhi kebutuhan selama wisata/perjalanan sehingga dikategorikan sebagai nikah *mu'aqqat* (nikah sementara) yang merupakan salah satu bentuk nikah mut'ah. Itulah sebabnya, permasalahan ini diputuskan berdasarkan sumber hukum yang juga digunakan MUI dalam menetapkan fatwa tentang nikah mut'ah baik dari al-Qur'an maupun hadis. Bahkan seluruh hadis yang dikemukakan dalam menetapkan fatwa tentang nikah wisata adalah hampir seluruhnya berkaitan dengan nikah mut'ah.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa fatwa nikah wisata lebih dominan dipengaruhi oleh faktor budaya. Penerapan

93 Hadis yang dimaksud adalah رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- عَامَ أَوْطَاسٍ فِي الْمُتْعَةِ ثَلَاثًا ثُمَّ نَهَى عَنْهَا

metode qiyas pada masalah nikah wisata merupakan bentuk/model metode yang kurang mempertimbangkan aspek sosiologis. Hal ini disebabkan karena metode ini lebih menekankan analogi yang dipengaruhi oleh logika formal (*al-manṭiq al-sūrī*) yang cenderung mengabaikan aspek *al-maṣāliḥ al-mursalah* karena terjebak pada wilayah tekstualitas. Menurut Ridhwan al-Sayyid, qiyas yang digunakan sebagaimana yang dirumuskan Imam al-Syafi'i, yaitu "*ilḥāq far'i bi aṣl li ittihād al-illah*", pada hakekatnya tidak merupakan upaya untuk mengantisipasi masa depan tetapi sekedar membahas fakta yang ada untuk diberi jawaban agama terhadapnya dengan membandingkan fatwa tersebut dengan apa yang pernah ada.[94]

3. Pernikahan di Bawah Tangan dan Pernikahan Usia Dini

Pernikahan di bawah tangan dan pernikahan usia dini merupakan fenomena baru yang disebabkan oleh munculnya pembaruan hukum keluarga Islam pada beberapa negara berpenduduk mayoritas Islam dalam bentuk perundang-undangan. Keabsahan pernikahan ini dipertanyakan karena munculnya aturan baru mengenai pencatatan perkawinan dalam bentuk perundang-undangan. Dampak hukum yang ditimbulkan dari pernikahan yang tidak dicatatkan menyebabkan MUI membahas dan mengkaji permasalahan ini tidak hanya dalam sidang ijtima' Ulama Komisi fatwa se-Indonesia pada tanggal 26 Mei 2006 tetapi dibahas kembali pada tahun 2008 dalam rapat komisi fatwa MUI dan ditetapkan pada tanggal 17 September 2008.

Faktor yang mempengaruhi lahirnya fatwa ini pada dasarnya dipengaruhi oleh faktor sosial budaya dan politik. Keterpengaruhan faktor budaya tampak pada ketentuan hukum yang menyebutkan bahwa perkawinan di bawah tangan tetap sah karena terpenuhi rukun dan syarat perkawinan yang ditetapkan ulama dahulu. Oleh karena keharaman perkawinan ini didasarkan pada unsur mudharat menunjukkan adanya keterpengaruhan fatwa ini dari aspek

94 M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), h. 90.

sosiologis. Di satu sisi MUI tidak berusaha keluar dari pandangan jumhur ulama yang tidak menjadikan pencatatan sebagai syarat sah perkawinan namun di sisi lain MUI juga tidak menapikan aspek lain baik secara sosiologis, psikologis maupun yuridis dapat menimbulkan dampak negatif yang ditimbulkan dari perkawinan di bawah tangan. Keterpengaruhan faktor budaya dengan tidak meninggalkan pemikiran ulama terdahulu menunjukkan MUI tidak lebih progresif daripada undang-undang. Apabila MUI mencoba menginterpretasikan kembali fungsi saksi sebagai salah satu bentuk pembuktian adanya perkawinan maka dapat diyakini bahwa pemikian baru dari MUI mengenai perkawinan akan lebih progresif dan dinamis.

Sikap akomodatif MUI terhadap pandangan ulama terdahulu dapat dikatakan sebagai wujud dari upaya mempertahankan pemikiran tradisional yang dimiliki MUI yang pada saat fatwa ini dikeluarkan dipimpin oleh ulama yang berhaluan tradisional. KH. Sahal Mahfudz sebagai Ketua Umum dikenal sebagai tokoh ulama yang tradisional. Berbeda dengan fatwa-fatwa sebelumnya yang dikeluarkan pada tahun 1980-an di mana komisi fatwa yang pada saat itu diketuai oleh Ibrahim Hosen. Sebagai tokoh yang dikenal memiliki pemikiran liberal, banyak fatwa yang dikeluarkan pada saat itu mengundang kontroversi dari banyak kalangan.

Dengan demikian, fatwa-fatwa MUI banyak dipengaruhi oleh faktor budaya dan sosial. Keterpengaruhan tersebut berimplikasi pada perbedaan metodologis dalam melakukan pembaruan.

E. Tawaran Metodologis dalam Pembaruan Hukum Keluarga di Indonesia

Pembaruan hukum Islam dari segi metodologis pada dasarnya telah mengalami banyak perkembangan dan melahirkan berbagai macam metode pembaruan. Secara umum, teori yang digunakan para intelektual kontemporer dalam melakukan pembaruan hukum perkawinan adalah (1) penafsiran kembali (reinterpretasi nas), (2) *siyāsah al-syar'iyyah*, (3) maslahah mursalah, (4) *takhyīr*,

(5) *talfiq*. Beberapa dari metode ini tampak penerapannya dalam fatwa MUI yang menyelesaikan permasalahan hukum perkawinan. Namun konsistensi MUI mengimplementasikan metode tersebut pada permasalahan dengan satu tema tertentu belum tampak. Keterpengaruhan berbagai macam faktor yang mempengaruhi lahirnya sebuah fatwa dapat pula mempengaruhi penentuan metode apa yang digunakan. Fatwa mengenai perkawinan beda agama lebih tampak memberikan pembaruan yang signifikan dibandingkan dengan fatwa tentang nikah mut'ah dipengaruhi oleh perbedaan pendekatan dan metodologis. Demikian pula dengan perkawinan usia dini dan perkawinan di bawah tangan. Kedua permasalahan ini diputuskan dengan pola kompromistis antara aturan yuridis yang diberlakukan di Indonesia di satu sisi dengan aturan yang tetap berpijak pada pandangan jumhur ulama. Dengan model pendekatan dan metode yang beragam maka dibutuhkan sebuah rumusan baru melalui pendekatan dan metode yang bersifat komprehensif dalam menyelesaikan satu masalah tertentu. Oleh karena itu, hal yang dapat ditawarkan secara metodologis dalam studi ini adalah menyelesaikan persoalan tersebut dengan berpijak pada nilai-nilai filosofis hukum Islam yang kemudian diejawantahkan dalam peraturan hukum konkret. Konkretisasi hukum ini dilakukan melalui pendekatan kultural-sosiologis yang tidak hanya diwujudkan dalam bentuk perundang-undangan, yurisprudensi maupun fikih tetapi juga dalam bentuk fatwa. Pentingnya pendekatan sosiologis dalam menyelesaikan permasalahan hukum dalam bentuk fatwa menjadi sangat urgen dikarenakan sifatnya yang kasuistik.

Menurut Muhammad Atho Mudzhar, fatwa-fatwa ulama atau mufti bersifat kasuistik karena merupakan respon atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan peminta fatwa. Fatwa tidak mempunyai daya ikat, dalam arti si peminta fatwa tidak harus mengikuti isi/hukum fatwa yang diberikan kepadanya, tapi fatwa biasanya cenderung bersifat dinamis karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat si

peminta fatwa. Isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis, tapi sifat responsifnya itu yang sekurang-kurangaya dapat dikatakan dinamis.[95]

Dengan karateristik yang cenderung responsif terhadap permasalahan dalam masyarakat maka fatwa ulama seharusnya lebih mengakomodir perubahan yang ada dalam masyarakat. Oleh karena itu, idealnya fatwa itu berorientasi pada nilai-nilai hukum yang bersifat universal kemudian dikonkretisasi dengan menggunakan perangkat sosial-budaya agar fatwa itu memiliki nilai responsibilitas dalam masyarakat. Untuk proses ini, secara metodologis, dapat digunakan kerangka konseptual yang dirumuskan oleh Syamsul Anwar yang membagi jenjang norma hukum Islam menjadi 3 lapis. *Pertama*, norma-norma abstrak yang merupakan nilai-nilai dasar dalam hukum Islam seperti kemaslahatan, keadilan, kebebasan, persamaan, persaudaraan, akidah, dan ajaran-ajaran pokok dalam etika Islam (akhlak). *Kedua*, norma-norma tengah, yang terletak antara dan sekaligus menjembatani nilai-nilai dasar dengan peraturanhukum konkret. Norma-norma tengah ini merupakan doktrin-doktrin (asas-asas) umum hukum Islam yang secara konkretnya dibedakan menjadi dua macam: yaitu *al-naẓāriyyāt al-fikihiyyah (asas-asas hukum Islam)* dan *al-qawā'id al-fikihiyyat* (kaidah-kaidah hukum Islam). *Ketiga*, peraturan-peraturan hukum konkret (*al-aḥkām al-far'īyyah*).[96]

Dengan berdasar pada ketiga jenjang norma tersebut maka persoalan hukum perkawinan yang muncul dalam masyarakat dapat diselesaikan dengan bebarapa tahapan;

Pertama, menelusuri nilai-nilai dasar dan tujuan utama dalam perkawinan Islam. Nilai-nilai ini dapat ditemukan dalam teks atau

---

95 M. Atho Mudzhar, *Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam*.http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Reaktualisasi.html

96 Lebih jauh mengenai penjenjangan norma hukum Islam dapat dilihat pada beberapa tulisan Syamsul Anwar, di antaranya: *Epistemologi Hukum Islam al-Gazzali Dalam Kitab al-Muṣtasyfā'*, *Disertasi* (Yogyakarta: IAIN Sunan kalijaga, 2001), h. 405. Syamsul Anwar, Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam dalam *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, ed. Dr. Ainurrafiq, MA (Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002), h. 157-160.

nas baik yang bersumber dari al-Qur'an maupun hadis. Apabila menggunakan pola induktif yang dikembangkan al-Gazzali dan al-Syatibi, maka nilai dasar ini dapat pula diinduksi dari konteks atau di luar teks sehingga tersusun konsep dan nilai kemaslahatan, keadilan dan lain-lain. Sedangkan tujuan utama dari perkawinan itu dapat pula ditemukan dalam teks maupun di luar teks. Misalnya dalam al-Qur'an ditemukan beberapa ayat yang mengisyaratkan tujuan perkawinan. Khoiruddin Nasution menyimpulkan berdasarkan teksbaik al-Qur'an maupun hadis bahwa ada tiga tujuan umum dari pekawinan, yaitu:

1. Untuk mengembangbiakkan umat manusia (reproduksi) di bumi. Di antara ayat yang mengisyaratkan hal tersebut adalah QS al-Syūrā/42: 11, QS al-Rūm/30: 21, QS al-Naḥl/16: 72, QS al-Ṭāriq/86: 6-7, dan QS al-Nisā' /4 : 1. Menurut Quraish Shihab,[97] al-Qur'an membedakan ayat yang berbicara pengembangbiakkan dalam konteks kehidupan binatang dengan manusia. Dalam konteks kehidupan manusia, perkembangbiakan itu diikutkan kalimat *mawaddah wa raḥmah*[98] sedangkan dalam konteks kehidupan hewan atau binatang tidak disebutkan.[99] Hal ini menunjukkan bahwa tujuan akhir perkawinan itu adalah kehidupan keluarga *sakīnah, mawaddah wa raḥmah.*

2. Pemenuhan kebutuhan seksual. Dasar tujuan kedua ini berdasarkan pada QSal-Ma'ārij/70: 29-31, QS al-Mu'minūn/23: 5-7, QS al-Baqarah/2: 223, dan QS al-Nūr/24 : 33.

3. Memperoleh ketenangan (*sakīnah*), cinta (*mawaddah*), dan kasih sayang (*raḥmah*) seperti yang dikemukakan dalam QS al-Rūm /30\: 21.

Pada dasarnya ketiga tujuan di atas bermuara pada tujuan utama perkawinan dalam Islam yakni membangun keluarga

97 M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, h. 213-214

98 Lihat QS al-Rūm/30: 21

99 Lihat QS al-Syūrā'/42: 11

sakīnah mawaddah wa raḥmah. Oleh karena nilai hukum Islam dan tujuan akhir di atas lebih bersifat abstrak maka dibutuhkan upaya konkretisasi dalam bentuk asas-asas hukum perkawinan yang diejawantahkan dalam norma hukum pada level atau jenjang kedua.

Kedua, penelusuran terhadap asas-asas hukum perkawinan dapat ditelusuri baik melalui pendekatan normatif maupun sosiologis. Secara normatif, asas ini dapat ditemukan berdasarkan teks atau nas serta pengetahuan dari hasil rumusan pemikiran ulama terdahulu dan kontemporer. Secara sosiologis, asas ini dapat dirumuskan berdasarkan fenomena sosial yang diinduksi dari berbagai kasus yang muncul dalam masyarakat.

Menurut Neng Djubaidah, asas-asas hukum perkawinan Islam menurut hukum Islam dan perundang-undangan tentang perkawinan yang berlaku bagi orang Islam di Indonesia terdiri atas tujuh asas, yaitu: asas personalitas keislaman, asas persetujuan, asas kebebasan memilih pasangan, asas kesukarelaan, asas kemitraan suami isteri, asas monogami terbuka, dan asas untuk selama-lamanya.[100] Meskipun agak berbeda, Khoiruddin Nasution juga mengemukakan bahwa ada 5 prinsip atau asas perkawinan yang harus diperpegangi dalam mencapai tujuan perkawinan, yaitu; musyawarah dan demokrasi, menciptakan rasa aman dan tenteram dalam keluarga, menghindari adanya kekerasan, hubungan suami dan isteri sebagai hubungan partner, prinsip keadilan.[101]

Prinsip yang dikemukakan Neng Djubaidah lebih berorientasi pada prinsip melakukan perkawinan sedangkan pencapaian tujuan dengan berasaskan perkawinan yang dikemukakan Khoiruddin Nasution lebih berorientasi pada prinsip perkawinan sebelum akad.

---

100 Neng Djubaidah, *Pencatatan Perkawinan dan perkawinan Tidak dicatat Menurut Hukum tertulis di Indonesia dan Hukum Islam* (Cet. II; Jakarta: Sinar Grafika, 2012), h. 94. Lihat Juga http://www.makalahkuliah.com/2012/06/prinsip-prinsip-dan-asas-asas.html.

101 Prinsip ini dikemukakan oleh Khoiruddin Nasution dengan berdasarkan pada sejumlah nas (al-Qur'an dan al-sunnah) yang berbicara sekitar prinsip perkawinan. Nas dimaksud adalah QS al-Baqarah /2: 187, 228, 233; al-Nisā'/4: 9, 19, 32, 58; al-Naḥl/16: 90; al-Ṭalāq/65: 7, ditambah dengan beberapa sunnah Nabi Muhammad saw. Lihat http://www.makalahkuliah.com/2012/06/prinsip-prinsip-dan-asas-asas.html

Oleh karena itu, asas-asas perkawinan yang dimaksud oleh Neng Djubaidah yang dapat diterapkan pada level tengah dalam konteks metodologis jenjang norma hukum Islam.

Ketiga, penetapan hukum secara konkret berupa fatwa tentang perkawinan di bawah tangan, perkawinan usia dini, nikah mut'ah, nikah wisata, perkawinan beda agama dan lain-lain. Pada level ketiga ini, jenis perkawinan apapun dapat ditetapkan hukumnya dengan berorientasi pada dua level di atasnya (yaitu level kedua dan pertama). Dengan dasar tersebut, maka upaya untuk menyelesaikan persoalan hukum perkawinan tidak semata-mata bersifat deduktif terhadap teks-teks syariah tetapi juga bersifat induktif terhadap kasus-kasus sosial. Di sini ada pemaduan nas yang bersifat normatif dengan kasus-kasus perkawinan dalam masyarakat yang bersifat empiris. Mendeduksi pada teks-teks syariah yang bersifat abstrak dan selanjutnya menginduksi pada kasus-kasus sosial yang bersifat konkret.

Pemaduan hukum secara normatif dan empiris ini pada dasarnya telah diupayakan jauh sebelumnya oleh ulama terdahulu. Dalam karyanya al-Mustaṣfā', Imam al-Gazzali telah mengupayakan penerapan metode indutif melalui penerapan metode *interpretasi linguistic* dan teori tujuan hukum Islam.[102] Selain itu pemikiran induktif juga diterapkan dalam metode otentikasi hadis.[103] Namun

---

102 Misalnya pada pemahaman al-Gazzali mengenai pemaknaan *amar* , lafaz umum, *argumen a fortiori* dan lain-lainnya. Suatu perintah (amar) *ansich* tidak menunjukkan apa-apa.Maknanya dapat diketahui dengan mempelajari evidensi sirkumstansial yang menyertainya. Perintah membayar zakat dalam ayat "*wa ātuz zakāh*" (bayarlah zakat), tidak dengan sendirinya dapat dipahami menunjukkan wajib. Wajibnya membayar zakat itu dipahami berbagai keterangan sirkumstansial dan segala potensi dalil yang secara bersama-sama menggiring pemaknaan perintah berzakat itu kepada hukum wajib.Dikutip Syamsul Anwar dalam al-Muṣtaṣfā' Min 'ilm al-Uṣul karya al-Gazzali, h. 159-160. Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam", h. 395.

103 Misalnya konsep mengenai hadis mutawatir dipahami secara induktif bukan semata-mata didasarkan pada rawi-rawi hadis yang ditransmisikan secara kuantitas akan tetapi diperoleh dari berbagai evidensi sirkumstansial mengenai suatu hadis. Dari berbagai evidensi sirkumstansial ini dapat meningkatkan hadis ahad tertentu menjadi hadis mutawatir.Menurut Hallaq, konsep kemutawatiran (*al-tawātur*) tersebut adalah suatu konsep induktif.Lihat Hallaq, Wael B. Hallaq, " On Inductive Corroboration, Probability, and Certainty", dalam *Islamic Law and Jurisprudence,*

demikian, upaya pemaduan deduktif dan induktif ini lebih tampak pada teks-teks syariah dan kurang menyentuh pada wilayah empiris sehingga pemaduan ini lebih cenderung pada studi hukum Islam yang bersifat normatif. Hal ini diakui pula oleh Muhammad Arkoun bahwa kecenderungan metodologi hukum Islam (usul fikih) klasik bersifat tekstualis dan mengabaikan aspek empirisme.[104] Hanya saja, secara epistemologis, upaya al-Gazzali ini telah mengindikasikan ke arah pemaduan wahyu dan akal (yang meliputi rasio dan pengalaman) manusia.[105]

Berbeda dengan al-Gazzali, al-Syatibi telah mengembangkan penerapan metode induksi jauh lebih luas melalui konsep *istiqrā' ma'nawi*. Upaya ini tampak pada metode atau pembuktian induktif yang dikembangkan al-Syāṭibī tidak saja berasal dari berbagai sumber dari al-Qur'an dan Sunnah maupun ijma' tetapi juga bersumber dari bukti-bukti kontekstual (*qarā'in al-aḥwāl*). Menurut Hallaq, metode pembuktian ini mampu menjembatani atau menghubungkan antara teori hukum dengan substansi hukum atau yang kemudian diistilahkan kurang lebih sama dengan *furu'*.[106]

Dengan demikian, penerapan secara metodologis dalam konteks pembaruan hukum perkawinan dapat pula dikembangkan dengan tidak saja menganalisis secara induktif terhadap teks-teks syariah maupun hukum syar'i seperti pemikiran ulama terdahulu tetapi juga analisa terhadap fenomena sosial yang ada dalam masyarakat. Hal ini penting dilakukan karena hukum perkawinan tidak saja mengandung unsur *ta'abbudī* tetapi juga *ta'aqqulī* karena institusi

---

ed. Nicholas Heer. (Seattle-London: The University of Washington Press, 1990) h. 9. Lihat juga Wael B Hallaq, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Tnt: Ashgate, 1994.

104 Muhammad Arkoun, *Pemikiran Arab*, terj. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Pustaka, 1996), h. 71.

105 Lihat Syamsul Anwar, "Epistemologi Hukum Islam", h. 406.

106 Lihat Wael B. Hallaq, *A History Legal Theory*, terutama pada bab V, "Social Reality an the Response of Theory", h. 162-206. Juga Hallaq, On Inductive Corroboration, Probability, and Certainty". h. 24-3

ini menjadi bagian dari hukum mu'amalah yang banyak berkaitan dengan kehidupan kemasyarakatan.[107]

Dengan kerangka dasar mengenai jenjang norma hukum Islam sebagaimana yang dikemukakan di atas, maka metode pembaruan hukum perkawinan dapat digambarkan secara hirarkis sebagai berikut:

Level I	Nilai-nilai Filosofis/ Dasar Hukum Islam*(al-Qiyam al-Asasiyyah)*	kemaslahatan, keadilan, kebebasan, persamaan, persaudaraan, akidah, dan ajaran-ajaran pokok dalam etika Islam (akhlak	Nilai dasar hukum perkawinan Islam; kemaslahatan, keadilan, kebebasan, dalam mewujudkan tujuan akhir dalam perkawinan (mawaddah, wa rahmah)
Level II	Norma-norma Tengah/ Doktrin-doktrin Umum Hukum Islam	Misalnya: (1) Kesukaran memberi kemudahan dikonkretisasi dari nilai kemaslahatan. (2) Kebebasan berkontrak (*mabda' ḥurriyyah al-ta'aqqud)* dikonkretisasi dari nilai kebebasan.(3) Asas bahwa setiap orang, baik laki-laki maupun perempuan, mendapat bagiandalam bidang hukum kewarisan dikonkretisasi dari nilai keadilan.	Asas-asas dalam hukum perkawinan misalnya asas personalitas keislaman, asas persetujuan, asas kebebasan memilih pasangan, asas kesukarelaan, asas kemitraan suami isteri, asas monogami terbuka, dan asas untuk selama-lamanya
Level III	Peraturan-peraturan Hukum Kongkret (*al-aḥkām al-far'iyyah*)	Misalnya dalam bentuk undang-undang, Fatwa Ulama, Yurisprudensi, Fikih	Perkawinan beda agama, pernikahan Usia Dini, Nikah Mut'ah, Nikah Wisata, Nikah di bawah tangan, dan poligami dan lain-lain.

Keseluruhan norma-norma di atas, baik yang berada di level pertama, kedua dan ketiga harus dibangun tidak hanya mendasarkan dan terfokus pada teks (al-Qur'an dan hadis) yang bersifat *sui generis*, tetapi juga konteks yang bersifat empiris. Artinya norma-norma hukum tidak hanya dicari di dalam teks-teks syariah tetapi juga di dalam kehidupan manusia dan perilaku masyarakat itu sendiri.

107 Secara konseptual, keluarga yang terbangun melalui jalur perkawinan merupakan unit terkecil dari sebuah masyarakat.

Pemaduan ini dilakukan dengan membuat hubungan dialektis antara teks-teks syariah dan pengalaman eksistensial manusia, di mana teks-teks itu menjadi sumber yang memberikan pengarahan tingkah laku dalam kehidupan dalam suatu lokasi sosial tertentu juga memberi wawasan bagaimana teks-teks syariah harus dipahami dan ditafsirkan. Apabila hukum-hukum yang diperoleh dari kenyataan masyarakat berbeda dengan ketentuan teks maka kenyataan direkonstruksi dan dihadapkan kepada yang ideal dalam suatu hubungan dialektis.[108]

Khalid Mas'ud menyebutkan al-Syatibi telah mengupayakan hal di atas dengan model hukum Islam yang terdiri atas tiga lingkaran konsentris, yaitu: lingkaran paling dalam memuat hukum-hukum esensial yang berkenaan dengan lima kepentingan pokok. Lingkaran kedua meliputi hukum dan praktek-praktek yang tidak secara langsung berhubungan dengan hukum yang bersifat esensial tetapi diasimilasikan ke dalam syariah dengan mempertimbangkan kemaslahatan umum. Lingkaran ketiga sebagai lingkaran paling luar terdiri atas hukum-hukum yang diisi dengan unsur-unsur praktek sosial yang lebih halus seperti kesopanan, kebersihan, dan norma budaya lainnya.[109]

Dengan tiga lingkaran tersebut maka tujuan-tujuan dari hukum syariah yang disebut sebagai *maqāṣid* telah membuahkan hasil apa yang diupayakan oleh teoritisi hukum sebelumnya dalam pencarian landasan normatif syariah. Hanya saja konsep ini lebih bersifat deduktif. Berbeda dengan norma hukum yang telah dikemukakan sebelumnya, norma hukum tersebut terbuka dan menerima atau mempertimbangkan aspek-aspek sosiologis yang bersifat empiris

---

108 Upaya pemaduan ini juga telah dilakukan oleh Louoy Safi melalui analisis tekstual dan historis. Lihat Louoy Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif; Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat,* terj. Imam Khoiri, *The Foundation of Knowledge: a Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry* (Yogyakarta: PT Tiara Wacara Yogya, 2001), h. 227-228.

109 Lihat Rahmawati, "Teori Induksi dalam Penemuan Hukum al-Syāṭibī dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam", *Tesis* (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan kalijaga, 2004), h. 124-126.

pada seluruh lapis, baik pada lapis pertama hingga pada lapis ketiga. Pemaduan analisis teks dan kontekstual secara luas akan lebih menampakkan fleksibilitas sehingga perubahan atau pembaruan hukum akan selalu tampak.

Salah satu contohnya adalah aturan mengenai adopsi atau anak angkat. Pada pasal 171 huruf h dalam KHI merumuskan anak angkat sebagai "anak yang dalam pemeliharaan hidupnya sehari-hari, biaya pendidikan dan sebagainya beralih dari orang tua asal kepada orang tua angkatnya berdasarkan keputusan Pengadilan."[110] Pasal ini merupakan hasil pemaduan kreatif antara norma tekstual yang melarang pengangkatan anak dengan kenyataan empiris masyarakat di mana terdapat banyak kasus pengangkatan anak.

Fatwa perkawinan beda agama merupakan salah satu contoh MUI telah melakukan pembaruan hukum melalui konsep metodologis yang memadukan analisa normatif tekstual dan empiris. Pada tataran normatif tekstual, MUI telah menggunakan beberapa nas yang juga dijadikan rujukan oleh jumhur yang membolehkan perkawinan laki-laki muslim dengan non muslim dari golongan ahlul kitāb. Dan pada tataran empiris, MUI menganalisis aspek-aspek maslahat dan mudarat yang ditimbulkan apabila perkawinan beda agama dibolehkan. Dengan pertimbangan kemaslahatan dalam menjaga akidah umat Islam pada saat itu banyak terjadi dekadensi keimanan kepada Allah swt. MUI melarang perkawinan beda agama.

110 H. Abdurrahman, SH, MH., *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Akademika Pressindo, 1995), h. 156.

BAB V
PENUTUP

Sejak tahun 1975 hingga 2010 MUI telah menetapkan fatwa tentang perkawinan sebanyak 7 buah. Fatwa–fatwa tersebut adalah perkawinan campuran, nikah mut'ah, prosedur pernikahan, perkawinan beda agama, pernikahan di bawah tangan, pernikahan usia dini, dan nikah wisata. Hampir seluruh fatwa tersebut bersifat normatif kecuali fatwa tentang prosedur pernikahan bersifat deskriptif. Dilihat dari aspek pembaruan hukumnya dapat dilihat dari dua segi, yaitu; *Pertama*, dari segi pembaruan permasalahan/materi pokok yang dikaji. Masalah nikah di bawah tangan, pernikahan usia dini, prosedur pernikahan, dan nikah wisata masuk dalam kelompok ini. Hal ini disebabkan karena masalah ini belum pernah didiskusikan dalam kitab-kitab fiqh klasik dan menjadi trend pembaruan hukum perkawinan pada awal abad ke-20. *Kedua*, dari segi produk hukumnya (fiqh). Pembaruan fatwa tentang perkawinan campuran dan perkawinan beda agama tampak terjadi apabila dilihat dari segi keberanjakkannya dari pandangan ulama terdahulu. Fatwa ini tidak sesuai bahkan berlawanan dengan nas/teks yang dijadikan dasar hukum bagi mayoritas ulama klasik. Ulama klasik membolehkan laki-laki muslim nikah dengan wanita nonmuslim (dari golongan ahlul kitab) sedangkan dalam fatwa MUI tidak membolehkan.

Pada fatwa nikah mut'ah MUI tidak memberikan perubahan hukum apapun sehingga fatwa ini lebih bersifat *ta'kīd*/menguatkan

aturan hukum yang sudah ada baik yang bersifat normatif maupun yuridis.

Pembaruan dari segi metodologinya (usul fiqh), MUI menggunakan 3 metode. *Pertama*, metode *maṣāliḥ al-mursalah*. Metode ini digunakan pada fatwa perkawinan campuran atau perkawinan beda agama. Berbeda dengan pandangan Jumhur Ulama, MUI mengharamkan dengan pertimbangan maslahat dan *sadd al-żarī'ah*. *Kedua*, metode Akomodatif. Ada dualisme hukum pada permasalahan pernikahan usia dini dan pernikahan di bawah tangan. Oleh karena itu, MUI menggunakan metode ini untuk mengakomodir konsep-konsep yang dirumuskan ulama terdahulu dengan konsep-konsep baru yang muncul di abad modern. Fatwa pernikahan usia dini dan pernikahan di bawah tangan ditetapkan sebagai perkawinan yang sah tapi menjadi haram ketika ada mudharrah. Keabsahan pernikahan ini didasarkan pada konsep-konsep ulama klasik yang menjadikan ukuran keabsahan pernikahan itu bertumpu pada terpenuhinya rukun dan syarat perkawinan. Sedangkan dasar keharamannya didasarkan selain pada metode *siyāsah syar'iyyah* juga pada konsep-konsep metodologis yang dikembangkan ulama modern yang menjadikan ukuran keharaman pernikahan bertumpu pada nilai-nilai kemaslahatan dan mudharrah. *Ketiga,* metode qiyas. Metode ini diterapkan pada fatwa tentang nikah wisata. Melalui prosedur metode qiyas, nikah wisata dihukumkan sama dengan nikah mut'ah. Meskipun bentuk pernikahan ini memenuhi rukun dan syarat pernikahan akan tetapi pernikahan ini diqiyaskan dengan nikah *mu'aqqat* (salah satu bentuk nikah mut'ah) karena diniatkan bersifat sementara yang bertujuan untuk memenuhi kebutuhan selama dalam wisata/perjalanan.

Faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya perubahan fatwa MUI mengenai perkawinan lebih dominan dipengaruhi oleh faktor sosial dan budaya. Secara sosiologis, fatwa ini dipengaruhi oleh kondisi sosial masyarakat. Mengidentifikasi aspek kemaslahatan atau kemudharatan dalam sebuah lembaga perkawinan akan dapat diketahui dan dipahami melalui analisa terhadap fenomenanya yang

muncul dalam masyarakat. Secara budaya, fatwa-fatwa ini ditetapkan oleh sekelompok ulama yang memiliki keberagaman dan tingkat pendidikan, wawasan, pengalaman dan keilmuan yang berbeda-beda. Ada pula ulama tradisional yang cenderung mengikuti konsep-konsep lama dan berupaya mengakomodir perubahan yang ada dan ada ulama modern yang cenderung melakukan penafsiran baru terhadap nas atau teks untuk disesuaikan dengan perkembangan zaman.

Implikasi

Berdasarkan hasil kajian dan kesimpulan di atas, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan bagi lembaga terkait pada khususnya dan pemerhati studi hukum Islam pada umumnya yaitu: *Pertama,* MUI telah berupaya menjalankan peran dan fungsinya sebagai pemberi fatwa (*mufti*). Selama rentan waktu yang cukup panjang, MUI telah mengembangkan dan memperkaya khazanah ilmu usul fiqh melalui metode pembaruan yang digunakan dalam menyelesaikan permasalahan hukum dalam masyarakat. Metode akomodatif atau kompromistis sangat tepat mengintegrasikan atau memadukan pemikiran tradisional dan modern namun metode ini kurang menyentuh aspek-aspek sosiologis dalam menyelesaikan permasalahan perkawinan yang tumbuh dalam masyarakat. Oleh karena itu, salah satu tawaran metodologis yang dapat dipertimbangkan adalah memperluas pendekatan sosiologis agar penetapan fatwa tersebut mampu atau dapat dijalankan bukan atas dasar teks-teks semata yang bersifat normatif tetapi juga berdasarkan konteks yang bersifat empiris. *Kedua*, hukum Islam dalam bentuk fatwa harus dipahami sebagai hukum yang bersifat temporal. Karena sifatnya yang temporalistik maka dibutuhkan sebuah paradigma hukum yang berorientasi pada nilai-nilai dasar hukum Islam yang bersifat universal. Fatwa MUI tentang perkawinan belum mengarah pada paradigma tersebut karena dalam penerapan metodologis, MUI menyelesaikan persoalan ini secara terpisah-pisah. Pada beberapa kasus perkawinan diselesaikan dengan metode yang berbeda-beda sehingga fatwa yang dihasilkan terkadang menimbulkan

kontroversi bahkan belum memberikan efek positif pada tingkat implementasi. Oleh karena itu, MUI dapat mengaplikasikan metode yang berorientasi pada nilai dasar/filosofi dan tujuan hukum perkawinan Islam agar kasus atau bentuk perkawinan apapun yang muncul dalam masyarakat dapat diselesaikan secara integral. *Allāhu a'lam biṣ ṣawāb...*

DAFTAR PUSTAKA

Kementerian Agama. *Al-Qur'an dan Terjemah dilengkapi dengan Kajian Usul Fiqh*. Bandung: Sygma, 2011.

A. Kelompok Buku

Abdurrahman, SH, MH. H, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo, 1995.

Akmal, Andi Muhammad, *Asas Maslahat pencatatan Nikah dalam Mereformulasi Fikih Nikah; Analisis dengan Pendekatan Usul Fikih*. Ringkasan Disertasi. Pps UIN Alauddin, 2013.

Amin, Ma'ruf, KH. Dkk. *Himpunan fatwa MUI sejak 1975*. Jakarta: Erlangga, 2011.

Anas, Imam Malik bin., *al-Mudawwanah al-Kubrā*, 9 jilid. Cet. I; Bairūt: al-Maktabah al-Aṣriyyah, 1999.

Anas, Imam Malik bin. *al-Muwatta'*, edisi Muhammad Fu'ad al-Baqi; Ttt: tp., tt

Anderson, JND. *Hukum Islam di Dunia Modern*. Terj. Machnun Husein. Surabaya: Amarpress, 1990.

Anwar, Syamsul, "Teori Komformitas dalam Metode Penemuan Hukum Islam al-Gazzali', dalam Amin Abdullah (ed.), *Antologi Studi Islam, Teori dan Metodologi*. Cet. 1; Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2000.

Anwar, Syamsul, Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam, dalam *Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Ainurraofiq (ed.). Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002.

Anwar, Syamsul. Epitemologi Hukum Islam dalam al-Muṣtasyfâ' Min 'Ilm al-Uṣūl Karya al-Gazzālī (450-505 H/1058-1111 M), *Disertasi.* Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2000.

Arkoun, Muhammad. *Pemikiran Arab*. Terj. Yudian W. Asmin. Yogyakarta: Pustaka, 1996.

Audah, Jasser. *Maqāṣid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach*. United Kingdom: The International Institute of Islamic Thought, 2007.

Barlinti, Yeni Salma. *Kedudukan Fatwa Dewan Syariah Nasional dalam Sistem Hukum Nasional di Indonesia*. Cet. I; Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2010.

Bisri, Cik Hasan. *Pilar-pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial,* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004.

Bisri, Cik Hasan *Model Penelitian Fikih, Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian*, Ed. 1. Cet. 2; Bogor: Kencana, 2003.

Dawud, Imam Abu. *Sunan Abu Dawud*, Juz 2; Beirut: Dar al-Fikr, 1994.

Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan penyelenggaraan Haji Depag RI, *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia*. Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam dan Penyelenggaraan Haji Depag RI, 2003.

Djubaidah, Neng. *Pencatatan Perkawinan dan Perkawinan Tidak Dicatat Menurut Hukum Tertulis di Indonesia dan Hukum Islam*. Cet. 2; Jakarta: Sinar Grafika, 2012.

Esposito, John L. *Women in Muslim Family law*. New York: Syracuse University Press, 1982

Farmawy, Abd al-Hayy. *Metode Tafsir Maudhu'i; Suatu Pengantar*. Terj. Suryan A. Jamrah. Cet. 1; Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.

Fatah, Rohadi Abd. *Analisa Fatwa Keagamaan dalam Fiqh Islam.* Jakarta: Bumi Aksara, 1991.

Nasution, Khoiruddin dan HM Atho Mudzar eds., *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan Keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fiqh*. Jakarta: Ciputat Press, 2003.

Halim, Abdul MA., *Ensiklopedi Haji dan Umrah*. Cet. I; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.

Hallaq, Wael B, *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*. Tnt: Ashgate,1994.

Hallaq,Wael B. " On Inductive Corroboration, Probability, and Certainty", dalam *Islamic Law and Jurisprudence,* ed. Nicholas Heer. Seattle-London: The University of Washington Press, 1990.

Hukum Keluarga; Kumpulan Perundangan tentang Kependudukan Kompilasi Hukum Islam, Perkawinan, Perceraian, KDRT, dan Anak. Jakarta: Pustaka Yustisia, 2010.

Ibn Qudāmah, Syamsuddīn Abī al-Faraj Abd ar-Rahmān ibn Abī Umar Muḥammad Ibn Aḥmad, *al-Mughnī wa al-Syarḥ al-Kabīr*, Juz VII. Cet. 1; Beirut-Libnān: 1984.

Ibrahim, Duski *Metode Penetapan Hukum Membongkar Konsep Istiqra' al-Ma'nawi asy-Syatibi*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2008.

Irfan, S. Ag, M. Ag, *Muqaranah Mazahib fil Usul*. Makassar: Alauddin University Press, 2011.

Ismail, Syuhudi. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Pengingkar dan Pemalsunya*. Jakarta; Gema Insani Press, 1993.

al-Jazīrī, Abdurraḥmān. *Kitāb al-Fiqh 'Alā al-Mażāhib al-Arba'ah*. Bairūt: Dār al-Fikr, 1996.

Junaidi, Ahmad. "Hukum Keluarga Islam di Afghanistan," dalam Khoiruddin Nasution dan HM Atho Mudzar eds., *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan keberanjakan UU Modern dari Kitab-kitab Fiqh*. Jakarta: Ciputat Press, 2003.

al-Jauziyyah, Ibnul Qayyim. *I'lām al-Muwaqqi'īn an Rab al-Ālamīn*, Juz 3. Mesir: Dar al-Kutub al-Amaliyyah, t.t.

al-Kasānī, Imām ʿAlā ad-Dīn *Badāi'u aṣ-Ṣanāi'i fī Tartīb asy-Syarāi'i,* Juz 3. Cet. 3; Beirūt: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2010.

Khalaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul Fiqh,* terj. Masdar Helmy. Cet. 1; Bandung: Gema Risalah Press, 1996.

Khulli, Amin, *Manāhij Tajdīd fī an-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wal Adab.* Ttp: al-Haiah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li al-Kitāb, 1995.

Ka'bah, Rifyal, *Hukum Islam di Indonesia Perspektif Muhammdiyah dan NU.* Cet. 1; Jakarta: Universitas Yarsi, 1998.

Khaeruman, Badri. *Hukum Islam dan Perubahan Sosial*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.

Khaliq, Farid Abdul., *Fikih Politik Islam*. Terj. Faturrahman A. Hamid, Lc, Fī al-Fiqh al-Siyāsiỹ al-Islāmiỹ Mabādi' Dustūriyyah al-Syūrā' al-ʿAdl al-Musāwā. Cet. 1; Jakarta: Amzah, 2005.

al-Maududi, Abul A'la, *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*. Terj. Drs. Asep Hikmat, The Islamic Law and Constitution. Cet. 4; Bandung : Mizan, 1995.

Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in the Muslim World*. Bombay: N.M. Tripathy. LTD, 1974

Mahmood, Tahir. *Personal Law in Islamic Countries*. New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.

Manan, Abdul. *Aspek-Aspek Pengubah Hukum*, Cet. 3; Jakarta: Kencana Prenada Media, 2005.

Mas'ud, Muhammad Khalid, *Islamic Legal Philosify : A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought*, terj Yudian W. Asmin, *Filsafat Hukum Islam dan Periubahan Sosial*. Surabaya: al-Ikhlas, 1987.

Mesra, Alimin. *Ulūmul Qur'ān*. Jakarta: PSW UIN Jakarta, 2005

Mubarak, Jaih, *Modifikasi Hukum Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002

Mudzhar, Muhammad Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998.

Mudzhar, Muhammad Atho. *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia; Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988.* Jakarta: INIS, 1993.

Mughniyah, Muhammad Jawad, *Fiqh Lima Mazhab*, terj. Mazkur AB, Cet. 5; Jakarta: Lentera Basritama, 1996.

Muḥammad Fuād And. Bani, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓil Qur'ān*. Cet. 2, Tnt: Dār al-Fikr, 1981.

Muhaimin,Abd. Wahab Abd. *Adopsi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2010.

Mulia, Siti Musda. *Muslimah Reformis: Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: Mizan, 2005.

Munawwir, Ahmad Warson. *al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984.

Mustofa, Prof. Dr. H. SH, M. Si. *Hukum Islam Kontemporer*. Cet. 1; Jakarta: Sinar Grafika, 2009.

Nasution, Khoiruddin. *Status Wanita di Asia Tenggara; Studi terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia*. Jakarta-Leiden: INIS, 2002.

Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek,* Ed. 2. Cet. 1: Jakarta: UI-Press, 2002

Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah pemikiran dan Gerakan*. Cet. 13; Jakarta: PT Bulan Bintang, 2001

al-Qarafi, Imam.*al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā an al-Ahkām wa Tasarrufāt al-Qādī wa al-Imām.* Cet. 2, Beirūt-Libnān: Dār al-Basyāir al-Islāmiyah, 1995.

al-Qardhawi, M. Yusuf. *al-Ijtihād al-Mu'āṣir bain al-idhibatwa al-Infirāt.* Ttp: Dār al-Tauzi wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1994.

al-Qardhawi,Yusuf. *Hadyul Islam Fatawi Mu'ashirah*. Terj. Abdul Hayyie al-Kattani dkk., *Fatwa-fatwa Kontemporer,* Jilid 3 . Jakarta: Gema Insani, 2002.

Rahmawati, "Teori Induksi dalam penemuan Hukum al-Syatibi dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam". *Tesis* PPS UIN Sunan kalijaga Yogyakarta, 2004.

Ridha, Muḥammad Rasyīd,*Tafsīr al-Manār*, Juz 2. Cet. 2; Tnt: Dār al-Fikr, tt.

Rofiq, Ahmad. *Hukum Islam di Indonesia*, Ed. 1, Cet. III. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998.

Rusyd, Imām Ibnu, *Bidāyatul Mujtaḥid wa Nihayah Al-Muqtaṣid*, Juz 2. Beirūt: Dār al-Fikr, 1995.

Sabiq, Sayyid, *Fiqih Sunnah.* Terj. Moh. Abidun, dkk., 5 jilid. Cet. IV; Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2012.

Safi, Louoy, *The Foundation of Knowledge: a Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry.* Terj. Imam Khoiri, *Ancangan Metodologi Alternatif; Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat*. Yogyakarta: PT Tiara Wacara Yogya, 2001.

Sarkhāsī, Syams al-Dīn. *al-Mabsūṭ,* Juz V. Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1409/1989

al-Sarkhasi, Imām Syamsuddin, *al-Mabsūṭ,* Juz 5. Cet. 1; Beirūt: Dār al-Fikr, 2000.

Schacht. Joseph. *An Introduction to Islamic Law.* Terj., Joko Supomo, *Pengantar Hukum Islam*. Bandung: Nuansa, 2010.

Shihab, M. Quraish *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, vol. 11. Cet. 3; Jakarta: Lentera Hati, 2005.

Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1996.

Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an*. Cet. 9; Bandung: Mizan, 1999.

al-Subki, Ali Yusuf, Dr. *Niẓāmul Usrah fī al-Islām.* Terj. Nur Khozin, *Fiqh Keluarga* Jakarta: Amzah, 2010.

Suma, Muhammad Amin, Prof. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.

al-Syāfi'i, Imām Abī Abdullāh Muḥammad bin Idrīs, *al-Umm,* Juz 5. Beirūt: Dār al-Fikr, 1990.

al-Syāṭibī, Abū Isḥāq, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Aḥkām*. Beirūt: Dār al-Ma'rifah, tt

Syaltūt, Maḥmūd. *al-Fatāwā: Dirāsah Musykilāt al-Muslim al-Mu'āṣir fī Ḥayātihī al-Yaumiyyah al-Āmmah*. Cet. 3; Ttp: Dar al-Qalam, tt.

Syarqawi, Abdurrahman, *Riwayat Sembilan Imam Fiqih*. Terj. al-Hamid al-Husaini. Cet. 1; Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.

Al-Shiddiqy, TM. Hasbi. *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab dalam Membina Hukum Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Al-Shiddiqy, TM. Hasbi. *Pokok-pokok Pegangan Imam Mazhab*. Cet. 1; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997.

Shihab, Umar. *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*. Cet. 1; Semarang: Dina Utama Semarang, 1996.

Sholeh, Asrorun Ni'am. *Fatwa-fatwa Masalah Pernikahan dan Keluarga.* Cet. 2. Jakarta: Elsas, 2008.

Shuhufi, Muhammad. "Metode Ijtihad lembaga-lembaga Fatwa (Studi Kritis terhadap Implementasi Metodologi Fatwa Keagamaan di Indonesia)", *Disertasi* PPS UIN Alauddin Makassar, 2011.

Soebekti, *Pokok-pokok Hukum Perdata*. Jakarta: Pt. Intermasa, 2010.

Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Yogyakarta: Rajawali, 1986.

Suma, Muhammad Amin. *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.

Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Ed. 3. Cet. IV. Jakarta: Balai Pustaka, 2007.

al-Ṭabarī, Imām Ibnu Jarīr, *Jāmi'ul Bayān an Ta'wīl Ayyi al-Qur'ān*. Juz 2, Beirūt: Dār al-Fikr, 1995.

Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas; Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*. Cet. 6; Bandung: Mizan, 1996.

Usman, Iskandar. *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Usman, Muhlish Drs. H. *Kaidah-kaidah Ushuliyah dan Fiqhiyyah; Pedoman Dasar dalam Istinbath Hukum Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997.

al-Zuhayli,Wahbah. *al-Fiqh al-Islāmi wa Adillatuh*. Beirut-Lubnan: Dār al-Fikr, 1989.

Zein, Satria Effendi M., Prof. Dr. H. MA. *Problematika hukum Keluarga Islam Kontemporer; Analisis Yurisprudensi dengan Pendekatan Ushuliyyah*. Jakarta: Kencana, 2004.

B. Kelompok Jurnal dan Ensikopedi

Khadduri, Majid"Marriage in Islamic: The Modernist Viewpoints"' dalam The American *Journal of Comparative Law,* No. 26 (1978),

Anderson, JND."Reforms in Family Law in Marocco", dalam *Journal of Africa Law*, No. 2 (1958)

Coulson, N.J."Reform of Family Law in Pakistan", dalam *Studia Islamica*, No. 7 (1957).

Dahlan. Abdul Azis, *et.al*. *Ensiklopedi Hukum Islam,* Jilid 1. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2000.

Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*, Jilid 2. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1993.

Ensiklopedi Tematis Dunia Islam, Jilid 3. Ed. Taufik Abdullah dkk. Jakarta: PT Ichtiar Van Hoeve, tth.

C. Kelompok Media Online (Internet)

htm#.U7YLmXaFUXU

http://abunuralif.wordpress.com/2007/12/04/nikah-misyar/

http://aljurem.wordpress.com/2012/02/03/prof-dr-h-m-atha-mudzhar/

http://dc501.4shared.com/doc/QMtGJ220/preview.html

http://digilib.uin-suka.ac.id/4426/

http://en.wikipedia.org/wiki/Nikah_Misyar.

http://kitab-kuneng.blogspot.com/2013/12/nikah-misyar-nikah-wisata-dan-nikah.html

http://mui.or.id/mui/tentang-mui/ketua-mui/kh-ali-yafie.html)

http://mui.or.id/mui/tentang-mui/ketua-mui/kh-hasan-basri.html

http://wasathon.com/resensi-/view/2013/06/05/membaca-dinamika-ulama-nusantara

http://www.makalahkuliah.com/2012/06/prinsip-prinsip-dan-asas-asas.html.

http://www.tokohindonesia.com/biografi/article/285-ensiklopedi/527-pendobrak-pemikiran-tradisional-nu. Copyright © tokohindonesia.com

http://www.tokohindonesia.com/biografi/article/285-ensiklopedi/625-ulama-ahli-fiqh

https://berandamadina.wordpress.com/category/fatwa-dan-hukum/

https://groups.google.com/forum/#!topic/hallopim/faYywpQ1rZg, akses tanggal 13-6-2014.

https://groups.yahoo.com/neo/groups/surau/conversations/.../34432

https://www.facebook.com/permalink.php?id=35295485-1429251&story_fbid=444401085617960

In memoriam Sahal Mahfudz.htm

M. Atho Mudzhar, *Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam*.http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Reaktualisasi.html

Mimbar Hukum, http://dc501.4shared.com/doc/QMtGJ220/preview.html

Mudzhar, M. Atho. Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam. http://media.isnet.org/islam/Paramadina/Konteks/Reaktualisasi.html.

NIKAH BEDA AGAMA/Nikah Beda Agama Membuat Rini Kehilangan Ayah - Hidayatullah.com.htm#.U6FpkXaFUXU

al-Qardhawi, Yusuf. *Halal dan Haram dalam Islam*, http://downloads.ziddu.com/ download /9658950/Halal_dan_Haram_dalam_Islam.zip.html. diakses Tanggal 1 Pebruari 2015.

Surahman, Praktek Nikah wisata di Puncak Desa Tugu Selatan Kecamatan Cisarua Kabupaten Bogor (Jawa Barat): http://repository.uinjkt.ac.id/ dspace/bitstream/123456789/4268/1/SURAHMAN-FSH.pdf

Sembodo , Cipto., *Sosiologi Fatwa: Membaca Gelombang Ijtihad dalam Fatwa-fatwa Hukum Islam MUI*. http://www.scribd.com/doc/27304704/Sosiologi-Fatwa-Hukum-Islam.

STUDI KOMPARATIF ANTARA PEMIKIRAN K.H. ALI YAFIE DAN K.H. SAHAL MAHFUDH TENTANG FIQIH SOSIAL - digilib.htm

Imām Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*. CD Maktabah Syāmilah.

Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim.* CD Maktabah Syāmilah.

Imām at-Tirmiżī, *Sunan at-Tirmiżī,*. CD Maktabah Syāmilah.

Imam Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad.*CD Maktabah Syamilah.

Imam an-Nasai, *Sunan an-Nasai*, CD Maktabah Syāmilah

Imam Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud,*. CD Maktabah Syamilah.

Imām Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah.* CD Maktabah Syāmilah.

Imām al-Dārimī, *Sunan ad-Dārimī*. CD Maktabah Syāmilah.

Imām Baehaqī, *as-Sunan al-Kubrā lil Baihaqi*. CD Maktabah Syāmilah.

Ibnu Ḥajar al-Asqalānỹ, *Fatḥul Bārī li Ibnu Ḥajar*. CD Maktabah Syāmilah.

Imam al-Nawawi, *al-Majmū'*, juz 16,. CD Maktabah Syamilah.

Imam al-Syāfi'ī, *al-Asybāh wa an-Naẓāir, Bāb asy-Syahādah 'alā Fi'li an-Nafs*. CD. Maktabah Syamilah.

al-Mu'jam al-Awsāṭ liṭ-ṭabrānī, Bāb al-Mīmi Min Ismihi : Muhammad. CD Maktabah Syāmilah.

Kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān*. CD Maktabah Syāmilah.

Lampiran I

A. Fatwa-Fatwa MUI Bidang Akidah dan Aliran Keagamaan

NO.	NAMA FATWA	DIKELUARKAN	KET.
1	Fatwa tentang Jemaah, Khalifah dan Baiat	2 Agustus 1978	
2	Islam Jamaah		
3	Ahmadiyah Qadiyan	1 Juni 1980	Musyawarah Nasional II tahun 1980
4	Pendangkalan Agama dan penyalahgunaan Dalil	1 Juni 1980	Musyawarah Nasional II tahun 1980
5	Perkawinan Campuran	1 Juni 1980	Musyawarah Nasional II tahun 1980
6	Paham Syi'ah	7 Maret 1984	
7	Aliran yang menolak Sunah/Hadis Rasul	27 Juni 1994	
8	Darul Arqam	13 Agustus 1994	
9	Malaikat Jibril Mendampingi Manusia	22 Desember 1997	
10	Terorisme	24 Januari 2004	
11	Perdukunan (Kahanah) dan peramalan ('Irafah)	28 Juli 2005	Musyawarah Nasional VII tahun 2005
12	Pluralisme, Liberalisme, Sekularisme Agama	28 Juli 2005	Musyawarah Nasional VII tahun 2005
13	Aliran Ahmadiyah	28 Juli 2005	Musyawarah Nasional VII tahun 2005

14	Aliran al-Qiyadah al-Islamiyah	3 Oktober 2007	

B. Fatwa-fatwa dalam bidang Ibadah sebanyak 37 buah

NO.	NAMA FATWA	DIKELUARKAN	KET.
1	Shalat jumat bagi musafir di kapal	10 Pebruari 1976	
2	Kepeloporan pejabat dalam melaksanakan ibadah	10 Pebruari 1976	
3	Pil anti haid	12 Januari 1979	
4	Istitha'ah dalam melaksanakan Ibadah Haji	2 Pebruari 1979	
5	Do'a Daf'ul bala'	11 Juli 1979	
6	Miqat haji dan Umrah (1)	29 Maret 1980	
7	Shalat dan Puasa di Daerah yang waktu siang dan malamnya tidak seimbang	01 Juni 1980	Munas II tahun 1980
8	Penentuan Awal Ramadhan, Awal Syawal/Idul Fitri, dan Awal Zulhijjah/Idul Adha	27 Juli 1980	Munas II tahun 1980
9	Miqat Haji dan Umrah (II)	19 September 1981	
10	Talak tiga sekaligus	24 Oktober 1981	
11	Iddah wafat	16 Desember 1981	
12	Mabit di Muzdalifah	29 Desember 1981	
13	Mabit di Mina	29 Desember 1981	
14	Intensifikasi Pelaksanaan zakat	26 April 1982	

15	Mentasharrufkan Dana Zakat untuk kegiuatan produktif dan kemaslahatan umum	2 Pebruari 1982	
16	Qiraat Sab'ah	2 Maret 1983	
17	Shalat dalam satu masjid bertingkat	27 Juni 1983	
18	Ibadah haji hanya sekali seumur hidup	7 Maret 1984	Tanpa konsiderans
19	Pemberian zakat untuk Beasiswa	19 Pebruari 1996	
20	Miqat Makani	4 Mei 1996	
21	Pelaksanaan shalat Jumat 2 (dua) Gelombang	28 Juli 2000	
22	Haji bagi narapidana	21 April 2001	
23	Zakat penghasilan	7 Juni 2003	
24	Penggunaan dana zakat untiuk istitsmar (Investasi)	1 November 2003	
25	Penetapan awal Ramadhan, Syawal dan Dzulhijjah	24 Januari 2004	
26	Shalat disertai terjemah bacaannya	7 Mei 2005	
27	Doa bersama	28 Juli 2005	Munas VII tahun 2005
28	Wanita menjadi Imam Shalat	28 Juli 2005	Munas VII tahun 2005
29	Hukum pelarangan Khitan terhadap perempuan	7 Mei 2008	
30	Shalat bagi penyandang Stoma (Ostomate)	25 Agustus 2009	

31	Kiblat	01 Pebruari 2010	
32	Arah kiblat	01 Juli 2010	
33	Puasa bagi penerbang	27 Juli 2010	Munas VIII Tahun 2010
34	Amil zakat	3 Maret 2011	
35	Hukum zakat atas harta Haram	17 Maret 2011	
36	Penarikan, pemeliharaan, dan penyaluran harta zakat	17 Maret 2011	
37	Penyaluran harta Zakat dalam bentuk aset kelolaan.	17 Maret 2011	

C. Fatwa-Fatwa dalam bidang sosial budaya sebanyak 51 buah

NO.	NAMA FATWA	DIKELUARKAN	KET.
1	Hidup sederhana	10 Pebruari 1976	
2	Penulisan al-Qur'an dengan selain huruf Arab	27 Juni 1977	
3	Menghadapi sidang umum MPR 1978	16 Pebruari 1976	
4	Memindahkan jenazah	13 Okktober 1981	
5	Perayaan Natal bersama	7 Maret 1981	
6	Panti pijat	19 Juni 1982	
7	Kependudukan, kesehatan, dan pembangunan	20 Oktober 1983	
8	Nyanyian dengan menggunakan ayat-ayat Suci al-Qur'an	3 Desember 1983	
9	Adopsi (pengangkatan Anak)	7 Maret 1984	
10	Pendayagunaan Tanah warisan	7 Maret 1984	
11	Memuseumkan Mayat	5 Pebruari 1988	
12	Hukum memerankan Nabi/ rasul dan orang suci dalam Film	2 Juni 1988	
13	Sumbangan Dana Sosial berhadiah (SDSB) I	23 November 1991	Tanpa konsiderans

14	Sumbangan Dana Sosial berhadiah (SDSB) I	12 November 1993	Tanpa konsiderans
15	Penanggulangan Penularan HIV/AIDS	30 November 1995	Muzakarah Nasional Ulama tentang Penanggulangan Penularan HIV/AIDS
16	Prosedur Pernikahan	7 September 1996	Tanpa konsiderans
17	Pengucapan Sighat Ta'liq Talaq pada waktu Upacara Akad Nikah	7 September 1996	
18	Reksadana Syariah	30 Juli 1997	Lokakarya Alim Ulama tentang Reksadana Syariah
19	Nikah Mut'ah	25 Oktober 1997	
20	Kedudukan Waria	11 Oktober 1997	
21	Pedoman penggalian Dana untuk peningkatan kualitas olahraga Nasional	9 Januari 1999	
22	Risywah, (suap), Ghulul (Korupsi), dan hadiah kepada pejabat	29 Juli 2000	Munas VI tahun 2000
23	Bias jender	28 Juli 2000	Munas VI tahun 2000
24	Aborsi I	29 Juli 2000	Munas VI tahun 2000
25	Hak-hak Asazi Manusia (HAM)	29 Juli 2000	Munas VI tahun 2000
26	Pengiriman Tenaga Kerja Wanita (TKW) ke luar Negeri	29 Juli 2000	Munas VI tahun 2000
27	Pornografi dan Pornoaksi	22 Agustus 2001	
28	Wakaf uang	11 Mei 2002	

29	Hak cipta	18 Januari 2003	
30	Penyerangan Amerika Serikat dan Sekutunya terhadap Irak	16 April 2003	
31	Bunga (*interest/fa'idah*)	24 Januari 2004	
32	Kewarisan kandung laki-laki/ saudara sebapak laki-laki bersama Anak Perempuan Tunggal	9 Oktober 2004	
33	Pengurusan jenazah(tajhīz janāiz) dalam keadaan darurat	31 Desember 2004	
34	Aborsi II	21 Mei 2005	
35	Penempelan foto pada mushaf al-Qur'an (kemuliaan al-Qur'an)	21 Mei 2005	
36	Perlindungan hak kekayaan intelektual	28 Juli 2005	Munas VII tahun 2005
37	Perkawinan Beda Agama	28 Juli 2005	Munas VII tahun 2005
38	Kriteria Maslahat	28 Juli 2005	Munas VII tahun 2005
39	Pencabutan hak milik pribadi untuk kepentingan umum	28 Juli 2005	Munas VII tahun 2005
40	Hukuman mati dalam Tindak Pidana tertentu	28 Juli 2005	Munas VII tahun 2005
41	Permainan pada media/mesin permainan yang dikelola anggota Asosiasi Rekreasi Keluarga Indonesia (ARKI)	29 Juli 2005	Munas VII tahun 2005
42	SMS Berhadiah	3 Oktober 2007	
43	Nikah di Bawah Tangan	17 Septembet 2008	
44	Pakaian Kerja bagi tenaga medis Perempuan	17 September 2008	
45	Otopsi Jenazah	6 Mei 2009	
46	Penerapan asaz pembuktian terbalik	6 Juni 2009	

47	Infotainment	27 Juli 2010	Munas VIII Tahun 2010
48	Nikah Wisata	27 Juli 2010	Munas VIII Tahun 2010
49	Perubahan dan penyempurnaan alat kelamin	27 Juli 2010	Munas VIII Tahun 2010
50	Pertambangan ramah lingkungan	27 Juli 2010	Munas VIII Tahun 2010
51	Permainan pada Media/Mesin permainan yang dikelola anggota Asosiasi Rekreasi Keluarga Indonesia (ARKI)	26 Mei 2011	

D. Fatwa-fatwa dalam Bidang Pangan, Obat-obatan, Ilmu Pengetahuan dan Tehknologi

NO.	NAMA FATWA	DIKELUARKAN	KET.
1	Penyalahgunaan narkotik	10 Pebruari 1976	
2	Penyembelihan hewan secara Mekanis	18 Oktober 1976	
3	Vasektomi dan tubektomi	13 Juni 1979	Tanpa konsiderans
4	Wasiat menghibahkan kornea mata	13 Juni 1976	
5	Bayi tabung/inseminasi buatan	13 Juni 1979	Tanpa konsiderans
6	Operasi Perubahan/ penyempurnaan kelamin	1 Juni 1980	Munas II tahun 1980, tanpa konsiderans
7	Makanan dan Minuman yang bercampur dengan Najis	1 Juni 1980	Munas II tahun 1980, tanpa konsiderans
8	Penyakit kusta	02 April 1982	
9	Memakan daging Kelinci	2 Maret 1983	
10	Memakan dan Mebudidayakan Kodok	12 November 1984	

11	Pengambilan dan Penggunaan Katup Jantung	29 Juni 1982	
12	Hukum alkohol dalam Minuman	1 Oktober 1993	
13	Pnyalahgunaan Ekstasi dan zat-zat jenis lainnya	2 September 1996	
14	Makan dan budidaya cacing dan jangkrik	18 April 2000	
15	Kloning	29 Juli 2000	Munas VI tahun 2000
16	Penggunaan organ tubuh, Ari-ari, dan air seni manusia bagi kepentingan obat-obatan dan kosmetika	30 Juli 2000	Munas VI tahun 2000
17	Pedoman Pelaporan Hasil Audit Pemotongan Hewan	9 Desember 2000	
18	Produk penyedap rasa (monosodium glutamate, MSG) dari PT. Ajinomoto Indonesia yang menggunakan *Bacto Soytone*	16 Desember 2000	
19	Penetapan Produk Halal	5 januari 2011	
20	Produk Penyedap rasa (monosodium Glutamate, MSG) dari PT. Ajinomoto Indonesia yang menggunakan *Mameno*.	19 Pebruari 2001	
21	Kepiting	15 Juni 2002	
22	Penggunaan Vaksin Polio Khusus (IPV)	8 Oktober 2002	
23	Standardisasi Fatwa Halal	25 Mei 2003	
24	Penggunaan Vaksin Polio Oral (OPV)	25 Juli 2005	
25	Pengawetan Jenazah untuk kepentingan Penelitian	29 November 2007	
26	Penggunaan Jenazah untuk kepentingan Penelitian	3 Desember 2007	

27	Penggunaan Vaksin Meningitis bagi Jemaah Haji dan Umrah (I)	16 Juni 2009	
28	Hukum alkohol	18 November 2009	
29	Standar Sertifikasi Penyembelihan Halal	2 Desember 2009	
30	Penggunaan Mikroba dan Produk Mikrobial dalam Produk Pangan	19 Januari 2010	
31	Air daur ulang	27 Januari 2010	
32	Kopi Luwak	20 Juni 2010	
33	Cara penyucian Ekstrak Ragi (*Yeast Extract*) dari Sisa Pengolahan Bir (Brewer Yeast)	3 Maret 2011	
34	Penyucian alat produksi yang terkena najis *mutawassitah* (penyucian Sedang) dengan selain air	3 Maret 2011	
35	Penggunaan Vaksin Meningitis bagi Jemaah Haji dan Umrah (II)	16 Juli 2010	

E. Fatwa/Keputusan Berdasarkan Ijtima' Ulama Komisi Fatwa se-Indonesia Tahun 2003, 2006, dan 2009.

NO.	HASIL IJTIMA' ULAMA I TAHUN 2003	KET.
1	Pedoman penetapan fatwa Majelis Ulama Indonesia	
2	Masalah Keagamaan 1. Fatwa tentang bunga (interest/fa'idah) 2. Fatwa tentang penetapan Awal Ramadhan, Syawal, dan Dzulhijjah Fatwa tentang terorisme	

3	Beberapa Rekomendasi atas RUU tentang berbagai permasalahan. 3. Rekomendasi atas RUU Anti Pornografi 4. Rekomendasi atas RPP Jaminan Produk Halal 5. Rekomendasi atas RUU Wakaf 6. Rekomendasi atas RUU Kerukunan Umat Beragama 7. Rekomendasi atas RUU Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi 8. Rekomendasi atas RUU Revisi KUHP 9. Rekomendasi atas RPP Perwalian dan RPP Pengangkatan Anak 10. Rekomendasi atas RUU Anti kekerasan dalam Rumah tangga Rekomendasi atas RUU kekuasaan Kehakiman.	

NO.	HASIL IJTIMA' ULAMA II TAHUN 2006	KET.
1	Masail Diniyyah Asasiyah Wathaniyah 1. Peneguhan bentuk dan eksistensi Negara Kesatuan republik Indonesia 2. Harmonisasi Kerangka berpikir Keagamaan dalam Konteks Kebangsaan 3. Taswiyatul al-manhaj (Penyamaan Pola Pikir dalam Masalah-masalah Keagamaan 4. Tansiq al-Harakah (Koordinasi Langkah Strategis dalam Masalah-Masalah Keagamaan)	
2	Masa'il Waqi'iyyah Mu'ashirah 1. SMS berhadiah 2. Nikah di Bawah Tangan 3. Pembiayaan pembangunan dengan utang 4. Pengelolaan Sumber Daya Alam 5. Transfer Embrio ke Rahim Titipan 6. Pengobatan alternatif 7. Masalah-masalah Kritis dalam Audit Produk halal	

3	Masail Qanuniyah (Perundang-undangan) 1. RUU Anti Pornografi dan Pornoaksi 2. RUU Penghapusan Diskriminasi, Ras, dan Etnis 3. RUU Perbankan Syariah 4. RUU Hukum Terapan Peradilan Agama Bidang Perkawinan 5. Revisi UU Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat 6. Revisi UU Nomor 32 Tahun 1992 tentang Kesehatan 7. Perda-perda di Berbagai Daerah, seperti Bulukumba, Cianjur, Cilegon, Padang, Tangerang, dan lain-lain.	

NO.	HASIL IJTIMA' ULAMA III TAHUN 2009	KET.
1	Masail Diniyyah Asasiyah Wathaniyah 1. Prinsip-prinsip ajaran Islam tentang hubungan antarumat beragama dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia 2. Peran Agama dalam pembinaan Akhlak Bangsa 3. Implementasi Islam *rahmatan lil alamin* dan *shalihun li kulli zamanin wa makanin* dalam kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa, dan Bernegara. 4. Menggunakan Hak Pilih dalam pemilihan Umum	
2	Masa'il Fiqhiyyah Mu'ashirah 1. Masalah yang terkait dengan Wakaf 2. Masalah yang terkait dengan Zakat 3. Hukum Merokok 4. Vasektomi 5. Senam Yoga 6. Bank Mata dan Organ Tubuh Lain 7. Pernikahan Usia Dini 8. Konsumsi Makanan Halal	

3	Masail Qanuniyah (Hukum dan Perundang-undangan) 1. RUU jaminan Produk halal 2. Tindak lanjut UU. No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah 3. Tindak lanjut UU. No. 44 tahun 2008 tentang pornografi 4. RUU tentang Hukum Materil Peradilan Agama Bidang Perkawinan 5. Tindak lanjut UU No. 41 Tahun 2004 tentang Wakaf dan Peraturan Pemerintah Nomor 42 Tahun 2005 tentang pelaksanaan Undang-Undang Nomor 41 Tahun 2004 tentang Wakaf 6. Tindak lanjut UU No. 13 tahun 2008 tentang penyelenggaraan Ibadah Haji 7. Tindak lanjut Peraturan Mahkamah Agung Nomor 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah 8. Tindak lanjut Peraturan Pemerintah Nomor 55 Tahun 2007 tentang Pendidikan Agama dan Keagamaan 9. Rekomendasi Umum	

Lampiran II
Fatwa-fatwa MUI tentang Perkawinan

PERKAWINAN CAMPURAN

بسم الله الرحمن الرحيم

Majelis Ulama Indonesia dalam Musyawarah Nasional II tanggal 11-17 Rajab 1400 H, bertepatan dengan tanggal 26 Mei – 1 Juni 1980 M., setelah:

MENGINGAT:

1. Firman Allah:

وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّۚ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤۡمِنُواْۚ وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكُمۡۗ أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ وَٱلۡمَغۡفِرَةِ بِإِذۡنِهِۦۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ٢٢١

"Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran." (QS. Al-Baqarah [2]: 221)

ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٥

"....(dan Dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) Maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat Termasuk orang-orang merugi." (QS. Al-Maidah [5]: 5)

فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ

"....Maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman Maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka." (QS. Al- Mumtahanah [60]: 10)

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ وَأَهۡلِيكُمۡ نَارٗا

"Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluar-gamu dari api neraka...." (QS. At-Tahrim[66] : 6).

2. Sabda Nabi Muhammad SAW.

مَنْ تَزَوَّجَ فَقَدِ اسْتَكْمَلَ نِصْفَ الْإِيمَانِ ، فَلْيَتَّقِ اللَّهَ فِي النِّصْفِ الْبَاقِي (رواه الطبراني)

"Barangsiapa telah kawin, ia telah memelihara setengah bagian dari imannya, karena itu, hendaklah ia taqwa kepada Allah dalam bahagian yang lain" (HR. Tabrani)

Sabda Nabi Muhammad SAW yang diriwayatkan oleh Aswad bin Sura'i:

كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ، أَوْ يُنَصِّرَانِهِ، أَوْ يُمَجِّسَانِهِ (رواه الأسود السراعى)

"Tiap-tiap anak dilahirkan dalam keadaan suci sehingga dia menyatakan oleh lidahnya sendiri. Maka, ibu bapaknyalah yang menjadikannya (beragama) Yahudi, Nasrani, atau Majusi."

MEMUTUSKAN

MENFATWAKAN:

1. Perkawinan wanita Muslimah dengan laki-laki non muslim adalah haram hukumnya.
2. Seorang laki-laki Muslim diharamkan mengawini wanita bukan Muslim. Tentang perkawinan antara laki-laki Muslim dengan wanita *Ahlu Kitab* terdapat perbedaan pendapat. Setelah mempertimbangkan bahwa mafsadatnya lebih besar daripada maslahatnya, Majelis Ulama Indonesia Memfatwakan Perkawinan tersebut hukumnya haram.

Jakarta, 17 Rajab 1400 H

1 Juni 1980 M

DEWAN PIMPINAN/MUSYAWARAH NASIONAL II
MAJELIS ULAMA INDONESIA

Ketua	Sekretaris
ttd	ttd
Prof. Dr. HAMKA	**Drs. H. Kafrawi**

PROSEDUR PERNIKAHAN

بسم الله الرحمن الرحيم

Sehubungan telah terjadi sejumlah kasus perkawinan/ pernikahan dimasyarakat yang dinilai tidak lazim dan diletakkan oleh umat Islam Indonesia, yang sebagian telah diberitakan oleh media massa, sehingga menimbulkan tanda tanya, prasangka buruk, kerisauan, dan keresahan dikalangan masyarakat, Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam beberapa hari ini telah menerima pengaduan, pertanyaan, dan permintaan fatwa yang disampaikan secara langsung, tertulis, maupun lewat telepon dari masyarakat sekitar masalah tersebut.

Oleh karena itu, dalam rapat dewan pimpinan harian MUI yang berlangsung pada 16 April 1996 masalah tersebut telah dibahas secara hati-hati, seksama, dan penuh keprihatinan, dengan mempertimbangkan hasil tabayyun, ketentuan hukum, dan kepentingan umum.

Atas dasar itu, dengan memohon taufik dan hidayah Allah SWT Majelis Ulama Indonesia menyampaikan pernyataan dan ajakan sebagai berikut:

1. Pernikahan dalam agama islam adalah sesuatu yang luhur dan sakral, bermakna kepada Allah, mengikuti sunnah Rasulullah, dan dilaksanakan atas dasar keikhlasan, tanggung jawab, dan mengikuti ketentuan-ketentuan hukum yang harus diindakan.
2. Ketentuan umum mengenai syarat sah pernikahan menurut ajaran Islam adalah adanya calon mempelai pria dan wanita, adanya dua orang saksi, wali, ijab kabul, serta mahar (mas kawin).
3. Ketentuan pernikahan bagi warga negara Indonesia (termasuk umat Islam Indonesia) harus mengacu pada Undang-Undang perkawinan (UU No. 1 Tahun 1974) yang merupakan ketentuan hukum Negara yang berlaku umum , mengikat, dan meniadakan perbedaan pendapat, sesuai kaidah hukum Islam:

4. Umat Islam Indonesia menganut paham Ahlu sunnah wal jama'ah dan mayoritas bermadzhab Syafi'i, sehingga seseorang tidak boleh mencari cari dalil yang menguntungkan diri sendiri.
5. Menganjurkan kepada umat Isalam Indonesia, khususnya generasi muda, agar dalam melaksanakan pernikahan tetap berpedoman pada ketentuan-ketentuan hukum tersebut di atas.
6. Kepada para ulama,, muballigh, da'i, petugas-petugas penyelenggara perkawinan/ pernikahan agar memberikan penjelasan kepada masyarakat supaya tidak terombang-ambing oleh berbagai macam pendapat dan memiliki kepastian hukum dalam melaksanakan pernikahan dengan mempedomani ketentuan di atas.

Ditetapkan : Jakarta, 30 Zulqaidah 1416 H
7 September 1996 M

Ketua Komisi Fatwa

Prof. K.H. Ibrahim Hosen, LML

DEWAN PIMPINAN MAJELIS ULAMA INDONESIA

Ketua Umum	Sekretaris Umum
ttd	ttd
K.H. Hasan Basri	Drs. H.A. Nazrialani

NIKAH MUT'AH

بسم الله الرحمن الرحيم

Dewan Pimpinan Majelis Ulama Indonesia, setelah:

MEMPERHATIKAN:

1. Surat Sekretaris Jendral Departemen Agama RI nomor: BVI/4PW.01/4823/1996, perihal "perlu dikeluarkan fatwa tentang kawin mut'ah".
2. Surat Dewan Pimpinan Pusat Ittihadul Muballighin Nomor: 35/IM/X/1997 perihal "Keputusan Bahtsul Masail" yang dikeluarkan pada 3-5 Oktober 1997 di Bogor tentang, antara lain, nikah mut'ah.
3. Makalah yang disampaikan oleh Prof. K.H. Ibrahim Hosen, LML berwujud tentang Hukum Nikah Mut'ah dan makalah yang disampaikan oleh K.H. Ma'ruf Amin dan Muh. Nahar Nahwari berjudul Mencermati Hukum Nikah Mut'ah yang disampaikan pada Sidang Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia tanggal 25 Oktober 1997 yang membahas tentang nikah mut'ah.
4. Pendapat, usul, dan saran dari para peserta Sidang Komisi Fatwa Mejelis Ulama Indonesia tanggal 25 Oktober 1997.

MENIMBANG :

1. Bahwa nikah Mut'ah akhir-akhir ini mulai banyak dilakukan oleh sementara umat Islam Indonesia, terutama kalangan pemuda dan mahasiswa.
2. Bahwa praktek nikah mut'ah tersebut telah menimbulkan keprihatinan, kekhawatiran, dan keresahan bagi para orang tua, ualama, pendidik, tokoh masyarakat, dan umat islam Indonesia Pada umumnya, serta dipandang sebagai alat propaganda paham syi'ah di Indonesia.

3. Bahwa mayoritas umat Islam Indonesia adalah penganut paham sunni (Ahlu Sunnah Waj Jama'ah) yang tidak mengakui dan menolah paham Syi'ah secara umum dan ajarannya tentang nkah mut'ah secara khusus.
4. Bahwa oleh karena itu, perlu segera dikeluarkan fatwa tentang nikah mut'ah oleh Majelis Ulama Indonesia

MENGINGAT :

1. Dalil-dalil yang dikemukakan oleh jumhur ulama tentang keharaman nikah mut'ah antara lain:

a. Firman Allah SWT

وَٱلَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝٦

"dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki[994]; Maka Sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada terceIa." (QS. Al-Mukminun [23]: 5-6)

Ayat ini jelas mengutarakan bahwa hubungan kelamin hanya dibolehkan kepada wanita yang berfungsi sebagai istri atau jariah. Sedangkan wanita yang diambil dengan jalan mut'ahtidak berfungsi sebagai istri atau sebagai jariah. Ia bukan jariah, karena akad mut'ah bukan akad nikah, dengan alasan sebagai berikut:

1. Tidak saling mewarisi. Sedangkan akad nika menjadi sebab memperoleh harta warisan.
2. Iddah mut'ah tidak seperti iddah nikah biasa.
3. Denganakad nikah menjadi berkuranglah hak seseorang dalam dalam hubungan dengan kebolehan beristri empat. Sedangkan tidak demikian halnya dengan mut'ah
4. Dengan melakukan mut'ah, seseorang tidak dianggap menjadi muhsan, karena wanita yang diambil dengan jalan mut'ah tidak

berfungsi sebagai istri, sebab mut'ah itu tidak menjadikan wanita berstatus sebagai interi dan tidak pula bertatus jariah. Oleh karena itu, orang yang melakukan mut'ah termasuk di dalam firman Allah:

فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ۝٧

"Barangsiapa mencari yang di balik itu Maka mereka Itulah orang-orang yang melampaui batas." (QS. Al- Mukminin [23] : 7)

2. Hadis Rasulullah SAW

a. Hadis-hadis menunjukkan bahwa kebolehan mut'ah telah di-nasakh-kan antara lain yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Muslim dari Ar-Rabi' bin Sabrah al-Juhani dari bapaknya (Sabrah) bahwa Rasulullah SAW bersabda:

"Wahai manusia, aku pernah membolehkan kamu melakukan nikah (Mut'ah) dengan wanita. Kemudian Allah telah mengharamkan hal itu sampai hari kiamat. Oleh karena iu, jika masih ada yang memiliki wanita yang diperoleh melalu jalan mut'ah maka hendaklah ia melepaskannya dan janaganlah kamu mengambil sedikitpun dari apa yang telah kamu berikan kepada mereka. " (HR. Muslim)

b. Hadis yang diriwayatkan oleh Muslim dan Salamah bin Akwa', berkata:

رخص رسول الله ص.م عام او طاس في المتعمة ثلاثة أيام نهي عنها

"Rasulullah SAW pernah memberikan kelonggaran (rukhsah) pada tahun autas mengenai mut'ah selama 3 (tiga) hari, kemudian beliau melarangnya." (HR. Muslim).

Perkataan "رخص " dalam hadis tersebut menunjukkan bahwa mut'ah itu pada dasarnya dilarang, kemudian dibolehkan sebagai

rukhsah. Hal ini menunjukkan bahwa kebolehan tersebut adalah karena darurat. Setelah hilang darurat, kembali dilarang oleh Rasulullah SAW sebagai mana ynag diketahui dari perkataan "ثم كى عنها" dalam hadis tersebut.

c. Nikah mit'ah bertentangan dengan tujuan persyariatan akad nikah, yaitu menunjukkan keluarga sejahtera dan melahirkan keturunan (at-tanasul)

d. Nikah mut'ah betentangan dengan peraturan perundang-undangan pemerintah/negara Repoblik Indonesia (antara lain UU. Perkawinan Nomor 1/1974 dan kompilasi Hukum Islam). Padahal, peraturan perundang-undangan itu wajub ditaati kepada pemerinta (ulil amri), berdasarkan antara lain:

a) Firman Allah:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu." (QS. An- Nisa [4]: 59)

b) Kaidah Fikih

حكم الحا كم إلزام ورفع الخللف

"Keputusan pemerintah itu mengikat untuk dilaksanakan dan menghilangkan perbedaan pendapat."

Dengan memohon taufik dan hidayah Allah SWT,

MEMUTUSKAN

MENETAPKAN:

1. Nikah mut'ah hukumnya adalah HARAM.
2. Pelaku nikah mut'ah hrus dihadapkan ke pengadilan sesuai denga peraturan perundang-undangan yang berlaku.

3. Surat keputusa berlaku sejak tanggal ditetapkan dengan ketentuan bila dikemudian hari terdapat kekeliruan dalam keputusan ini akan diadakan pembetulan sebagaimana mestinya.

Ditetapkan : Jakarta, 22 Jum Akhir 1418 H
25 oktober 1997 M

Ketua Komisi Fatwa

Prof. K.H. Ibrahim Hosen, LML

DEWAN PIMPINAN MAJELIS ULAMA INDONESIA

Ketua Umum	Sekretaris Umum
ttd	ttd
K.H. Hasan Basri	**Drs. H.A. Nazrialani**

PERKAWINAN BEDA AGAMA

بسم الله الرحمن الرحيم

FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA
Nomor: 1/MUNAS VII/MUI/8/2005
Tentang
PERKAWINAN BEDA AGAMA

Majelis Ulama Indonesia (MUI), dalam Musyawarah Nasional MUI VII, pada 19-22 jumadil Akhir 1426 H/ 26-29 Juli 2005 M setelah :

MENIMBANG :

1. Bahwa belakangan ini disinyalir banyak terjadi perkawinan beda agama:
2. Bahwa perkawinan beda agama ini bukan saja mengundang perbedaan antara sesama umat islam, akan tetapi juga sering mengundang keresahan di tangah-tengah masyarakat:
3. Bahwa di tengah-tengah masyarakat telah muncul pemikiran yang membenarkan perkawinan beda agama dengan dalih hak asasi manusia dan kemaslahatan:
4. Bahwa untuk mewujudkan dan memelihara ketentraman kehidupan berumahtangga, MUI memandang perlu mendapatkan fatwa tentang perkawinan beda agama untuk dijadikan pedoman.

MENGINGAT :

1. Firman Allah SWT:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ فَوَٰحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟ ﴿٣﴾

"Dan jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), Maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi : dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, Maka (kawinilah) seorang saja[266], atau budak-budak yang kamu miliki. yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya." (QS. An-Nisa [4]: 3)

وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir." (QS. Ar-Ruum [30]: 21).

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ ﴿٦﴾

"Hai orang-orang yang beriman, peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu; penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan." (QS. At-Tahrim [66]: 6).

ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ ۖ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٥﴾

"Pada hari ini Dihalalkan bagimu yang baik-baik. makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan Dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) Maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat Termasuk orang-orang merugi."(QS. Al-Maidah [5]: 5).

وَلَا تَنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤۡمِنَّۚ وَلَأَمَةٞ مُّؤۡمِنَةٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكَةٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَتۡكُمۡۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤۡمِنُواْۚ وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكُمۡۗ أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ وَٱلۡمَغۡفِرَةِ بِإِذۡنِهِۦۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ٢٢١

"Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran." (QS. Al-Baqarah [2]: 221)

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٖ فَٱمۡتَحِنُوهُنَّۖ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّۖ فَإِنۡ عَلِمۡتُمُوهُنَّ مُؤۡمِنَٰتٖ فَلَا تَرۡجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلۡكُفَّارِۖ لَا هُنَّ حِلّٞ لَّهُمۡ وَلَا هُمۡ يَحِلُّونَ لَهُنَّۖ وَءَاتُوهُم مَّآ أَنفَقُواْۚ وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ أَن تَنكِحُوهُنَّ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّۚ وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ

وَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُواْ مَآ أَنفَقُواْ ۚ ذَٰلِكُمْ حُكْمُ ٱللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ۖ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٠﴾

"Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu perempuan-perempuan yang beriman, Maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka;maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman Maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. dan berikanlah kepada (suami suami) mereka, mahar yang telah mereka bayar. dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkanNya di antara kamu. dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana." (QS. Al- Mumtahanah [60]: 10).

وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۚ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِكُمْ ۚ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۚ فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ ۚ فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٥﴾

"Dan Barangsiapa diantara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu; sebahagian kamu adalah dari sebahagian yang lain[285], karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka, dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang merekapun wanita-

wanita yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya; dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), Maka atas mereka separo hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami. (Kebolehan mengawini budak) itu, adalah bagi orang-orang yang takut kepada kemasyakatan menjaga diri (dari perbuatan zina) di antara kamu, dan kesabaran itu lebih baik bagimu. dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." (QS. An-Nisa [4]: 25).

2. Hadis Rasul Allah SAW antara lain

تُنْكَحُ اَلْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ : لِمَالِهَا , وَلِنَسَبِهَا , وَلِجَمَالِهَا , وَلِدِينِهَا , فَاظْفَرْ بِذَاتِ اَلدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ عن ابي هريرة)

"Wanita itu (boleh) dinikahi karena empat hal : karena hartanya, karena (asal – usul) keturunannya, kecantikannya. Karena agamanya. Maka hendaklah kamu berpegang teguh (dengan perempuan) yang memelik agama islam. Jika tidak, akan binasakah kedua tanganmu. (Hadis riwayat muttafaq alaih dari abi Hurairah RA)."

3. Kaidah fikih

د رء المفا سد مقدّم عل جلب المصالح

"Mencegah kemafsadatan lebih didahulukan (diutamakan) dari pada ,menarik kemaslahatan"

4. Qa'idah Sadd al-zariah

MEMPERHATIKAN :

1. Fatwa MUI dalam Munas II tahun 1400/1980 tentang Perkawinan Campuran
2. Pendapat Sidang Komisi C Bidang Fatwa pada Munas VII MUI 2005.

Dengan bertawakkal kepada Allah SWT,

MEMUTUSKAN

MENETAPKAN : FATWA TENTANG PERKAWINAN BEDA AGAMA

1. Perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah
2. Perkawinan laki-laki muslim dengan wanita ahlu kitab, menurut qaul mu'tamad, adlah haram dan tidak sah.

Ditetapkan : Jakarta, Jumadil Akhir 1426 H
28 juli 2005 M

MUSYAWARAH NASIONAL VII
MAJELIS ULAMA INDONESIA INDONESIA
Pimpinan Sidang Komisi C Bidang Fatwa

Ketua	Sekertaris
ttd	ttd
K.H. Ma'ruf Amin	**Drs. H. Hasanuddin, M.Ag**

NIKAH DI BAWAH TANGAN

FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA

Nomor 10 tahun 2008

Tentang

NIKAH DI BAWAH TANGAN

Komisi Majelis Ulama Indonesia, Setelah :

MENIMBANG :

a. Bahwa ditengah masyarakat sering ditemui adanya prakti pernikahan di bawah tangan, yang tidak dicatatkan sesuai ketentuan peraturan perundang-undangan, yang tidak jarang menimbulkan dampak negatif (*madharrah*) terhadap istri dan anak yang dilhirkan

b. Bahwa ijtima' ulama komisi fatwa se-Indonesia pada tanggal, 28 RabiulnTsani 1427 H)/ 26 Mei 2006 M telah menfatwakan tentang hukum Nikah dibawah Tangan;

c. Bahwa oleh karena itu, Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang hukum Nikah dibawah Tangan dimaksud untuk dijadikan pedomn;

MENGINGAT :

1. Firman ALLAH SWT dalah surah QS. Ar-rum (30): 21.

وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir." (QS. Ar-rum (30): 21)

2. Firman ALLAH SWT dalam QS. An-Nisa (4) : 59

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. kemudian jika kamu berlainan Pendapat tentang sesuatu, Maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya." (QS. An-Nisa (4) : 59)

3. Hadits Nabi SAW:

عليكم نا لسمع والطا عة وإن ولي عليكم عبد حبشي

"*Diwajibkan atas kalian untuk mendengarkan dan taat (kepada pemimpin) sekalipun kalian dipimpin oleh seorang budak dari habasyah."*

4. Hadits Nabi SAW

تُنْكَحُ اَلْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ : لِمَالِهَا , وَلِنَسَبِهَا , وَلِجَمَالِهَا , وَلِدِينِهَا , فَاظْفَرْ بِذَاتِ اَلدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ (مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ عن ابي هريرة)

"Wanita itu (boleh) dinikahi karena empat hal : karena hartanya, karena (asal-usul) keturunannya, kecantikannya. Karena agamanya. Maka hendaklah kamu berpegang teguh (dengan perempuan) yang memelik agama islam. Jika tidak, akan binasakah kedua tanganmu. (Hadis riwayat muttafaq alaih dari abi Hurairah RA)."

5. Hadits Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Iman Al-Bukhari dalam *Shahih al-Bukhari* (Beirut: Dar Ibn Katsir 1407 – 1987), cetakan ketiga, juz 5, hal. 1979, hadits nomor 4858

أولِم وَلَو بِشَاةٌ (رواه البخاري)

»*Laksanakanlah walimah (atas pernikahan) sekalipun hanya menyembelih kambing.*" (HR. Bukhari)

6. Hadits Nabi SAW 4858sebagaimana dalam Ibn Hajar al- 'Asqalani Fath al-Bari, (Beirut: Dar al- Ma'rifah, i379), JUZ 9 HAL. 226

أعلنوا النكا ح واضربوا عليه بالدف(رواه الحكم وأحمد والترمذي)

Umumkanlah pernikahan, lakukanlah pernikahan dimasjid dan pukullah duff (sejenis alat musik pukul)."(HR.Ai-Hakim, Ahmad,dan al-Turmuzi)

7. Hadis Nabi SAW

لا ضرر ولاضرار

Tidak boleh ada bahaya yang saling membahayakan

8. Kaidah fikih

درء المفا سد مقادم ءلى جلب المصالح

Mencegah kemafsadatan lebih didahulukan (diutamakan) daripada menarik kemaslahatan, dan qaidah Sadd al-Dzariah.

MEMPERHATIKAN :

1. Pendapat imam Nawawi al-Bantani yang menyatakan bahwa :
2. Ketentuan pasal 2 UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan, serta Pasal 100 Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Dengan Bertawakkal Kepada ALLLAH SWT,

Pertama : Ketentuan Umum

Nikah Di Bawah Tangan yang dimaksud dalam fatwa ini adalah "Pernikahan yang terpenuhi semua rukun dan syarat yang ditetapkan dalam fikih (hukum islam) nmun tanpa pencatatan

resmi dari instansi berwenang ebagaimana diatur dalam peraturan perundang-undangan.

Kedua : Ketentuan Hukum

1. Pernikahan dibawah Tangan hukumnya sah karena telah terpenuhi syarat dan rukun nikah,tetapi haram jika terdapat *madharrah*.
2. Pernikahan harus dicatatkan secara resmi pda instansi berwenang, sebagai langkah prepentif untuk menolak dampak negatif/*madharrah (saddan lidz-dzari'ah)*.

Ditetapkan : Jakarta, 17 Ramadhan 1429 H
17 September 2008 M

MAJELIS ULAMA INDONESIA INDONESIA
KOMISI FATWA

Ketua	Sekertaris
ttd	ttd
Dr. KH. Anwar Ibrahim	**Drs. H. Hasanuddin, M.Ag**

KETENTUAN IJTIMA' ULAMA KOMISI FATWA SE-INDONESIA KETIGA TAHUN 2009

PERNIKAHAN USIA DINI

A. DESKRIPSI MASALAH

Ketika muncul berita pernikahan salah seorang pengusaha jawa Tengah dengan gadis yang masih berusia 12 tahun, muncul diskusi publik mengenai hukum pernikahan dini. Banyak pertanyaan dari masyarakat menganai perspektif hukum islam tentang pernikahan dini.

Dalam pada itu, Pasal 7 ayat (1) UU tentang Perkawinan menegaskan bahwa "Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah berusia sudah mencapai umur 19 (Sembilan belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (Enam belas) tahun"

Dalam literatur fikih islam, tidak terdapat ketentuan secara eksplisit batasan usia pernikahan, baik batasan usia minimal maupum maksimal. Walau demikian, hikmah tasyiri dalam pernikahan adalah menciptakan keluarga sakinah, serta dalam memperoleh keturunan *(hifzl al-nasl)* dan ini bisa tercapai d

Pada usia dimana calon mempelai telah sempurna akal pikirannya serta siap melakukan prpses reproduksi.

B. KETENTUAN HUKUM

1. Pada dsarnya islam tidak memberikan batasan usia minimal pernikahan secara definitif. Usia kelayakan pernikahan adalah usia kecakapan berbuat dan menerima hak (*ahliyatul ada' wa al-wujub),* sebagai ketentuan *sinn al-rusyd.*
2. a. Pernikahan usia dini hukumnya sah sepanjang telah terpenuhinya syarat dan rukun nikah, tetapi haram jika menyebabkan *mudharat*

b. Kedewasaan usia merupakan salah satu indikator bagi tercapainya tujuan pernikahan, yaitu kemashlahatan hidup berumah tangga dan bermasyarakat serta jaminan keamanan bagi kehamilan.

3. Guna merealisasikan kemashlahatan, ketentuan perkawinan dikembalikan pada standarisasi t sebagaimana ditetapkan dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 sebagai pedoman.
4. Untuk mencegah terjadinya pernikahan usia dini yang berdampak pada hal- hal yan bertentangan dengan tujuan dan hikmah pernikahan, pemerintah diminta untuk lebih meningkatkan sosialisasi tentang UU Nomor 1 tentang perkawinan.
5. Pemerintah, ulama, dan masyarakat diminta untuk memberikan sosialisasi tentang hikmah perhawinan dan menyiapkan calon mempelai, baik laki-laki maupun perempuan.
6. Ketentuan perundang – undangan yang tidak sejalan dengan ketentuan fikih islam mengenai pernikahan, dan tidak sejalan dengan UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawainn perlu disikronisasi.

C. REKOMENDASI

1. Untuk mencegah terjadinya pernikahan usia dini yang berdampak pada hal- hal yan bertentangan dengan tujuan dan hikmah pernikahan, pemerintah diminta untuk lebih meningkatkan sosialisasi tentang UU Nomor 1 tentang perkawinan.
2. Pemerintah, ulama, dan masyarakat diminta untuk memberikan sosialisasi tentang hikmah perhawinan dan menyiapkan calon mempelai, baik laki-laki maupun perempuan.
3. Ketentuan perundang – undangan yang tidak sejalan dengan ketentuan fikih islam mengenai pernikahan, dan tidak sejalan dengan UU Nomor 1 Tahun 1974 tentang perkawainn perlu disikronisasi.

D. DASAR PENETAPAN

1. Firman Allah SWT An-Nisa ayat 6

وَٱبۡتَلُواْ ٱلۡيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنۡ ءَانَسۡتُم مِّنۡهُمۡ رُشۡدٗا فَٱدۡفَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡۖ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ وَمَن كَانَ غَنِيّٗا فَلۡيَسۡتَعۡفِفۡۖ وَمَن كَانَ فَقِيرٗا فَلۡيَأۡكُلۡ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِذَا دَفَعۡتُمۡ إِلَيۡهِمۡ أَمۡوَٰلَهُمۡ فَأَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِمۡۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ حَسِيبٗا ٦

"Dan ujilah anak yatim itu sampai mereka cukup umur untuk kawin. kemudian jika menurut pendapatmu mereka telah cerdas (pandai memelihara harta), Maka serahkanlah kepada mereka harta-hartanya. dan janganlah kamu Makan harta anak yatim lebih dari batas kepatutan dan (janganlah kamu) tergesa-gesa (membelanjakannya) sebelum mereka dewasa. barang siapa (di antara pemelihara itu) mampu, Maka hendaklah ia menahan diri (dari memakan harta anak yatim itu) dan Barangsiapa yang miskin, Maka bolehlah ia Makan harta itu menurut yang patut. kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, Maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka. dan cukuplah Allah sebagai Pengawas (atas persaksian itu).(QS. An-Nisa ayat 6)

Yakni: Mengadakan penyelidikan terhadap mereka tentang keagamaan, usaha-usaha mereka, kelakuan dan lain-lain sampai diketahui bahwa anak itu dapat dipercayai.

2. Firman Allah SWT QS. Al-Thalaq ayat 4

وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا ٤

"Dan perempuan-perempuan yang tidak haid lagi (monopause) di antara perempuan-perempuanmu jika kamu ragu-ragu (tentang masa iddahnya), Maka masa iddah mereka adalah tiga bulan;

dan begitu (pula) perempuan-perempuan yang tidak haid. dan perempuan-perempuan yang hamil, waktu iddah mereka itu ialah sampai mereka melahirkan kandungannya. dan barang -siapa yang bertakwa kepada Allah, niscaya Allah menjadikan baginya kemudahan dalam urusannya." (QS. Al-Thalaq ayat 4)

3. Firman Allah SWT An-Nur 32

وَأَنكِحُواْ ٱلۡأَيَـٰمَىٰ مِنكُمۡ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنۡ عِبَادِكُمۡ وَإِمَآئِكُمۡۚ إِن يَكُونُواْ فُقَرَآءَ يُغۡنِهِمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ٣٢

"Dan kawinkanlah orang-orang yang sedirian diantara kamu, dan orang-orang yang layak (berkawin) dari hamba-hamba sahayamu yang lelaki dan hamba-hamba sahayamu yang perempuan. jika mereka miskin Allah akan memampukan mereka dengan kurnia-Nya. dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya) lagi Maha mengetahui."(QS. An-Nur ayat 32)

4. Hadits Nabi SAW dalam Shahih Muslim Juz II halaman 1039

تَزَوَّجَنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا بِنْتُ سِتِّ سِنِينَ وَبَنَى بِي وَأَنَا بِنْتُ تِسْعِ سِنِينَ

Nabi Shallallahu 'Alaihiw wa Sallam menikahiku saat itu aku berusia enam tahun, dan Beliau membina rumah tangga denganku saat aku sembilan tahun. (HR. Muslim No. 1422, dengan dua sanad: Pertama, Yahya bin Yahya, Abu Mu'awiyah, Hisyam bin 'Urwah, sanad kedua, Ibnu Numair, 'Abdah bin Sulaiman, Hisyam bin 'Urwah, ayahnya, 'Aisyah)

5. Hadits Nabi SAW

عن عافمة قال: بنا أن أمشي مع اندالله رصي الله عنه فقال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فقال من اسطاع الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصروأحصن للغرج ومن لم يستطع فعليه با اصوم فإنه وجاع (رواه البخاري و مسلم)

»Dari Alqamah ia berkata: Aku sedang berjalan bersama Abdullah di Mina lalu ia bertemu dengan Usman yang segera bangkit dan mengajaknya bicara. Usman berkata kepada Abdullah: Wahai Abu Abdurrahman, inginkah kamu kami kawinkan dengan seorang perempuan yang masih belia? Mungkin ia dapat mengingatkan kembali masa lalumu yang indah. Abdullah menjawab: Kalau kamu telah mengatakan seperti itu, maka Rasulullah saw. pun bersabda: Wahai kaum pemuda! Barang siapa di antara kamu sekalian yang sudah mampu memberi nafkah, maka hendaklah ia menikah, karena sesungguhnya menikah itu lebih dapat menahan pandangan mata dan melindungi kemaluan (alat kelamin). Dan barang siapa yang belum mampu, maka hendaklah ia berpuasa, karena puasa itu dapat menjadi penawar bagi nafsu.« (Shahih Muslim No.2485)

6. Kaidah fikih dalam Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam karya Izzuddin Abd al-Salam Jilid 1 halaman 51*:*

للوسا ئل أحكا م المقا صد فا لو سبلة إل أفضل المقا صد هي أفصل الو سائل.... فمن وفقه الله للو قوف على تربيت المصا لح عرف فاصلها من مفضولها

"Hukum sarana sebaimana hukum maksud yang dituju. Sarana menuju maksu yang paling utama merupakan sarna yang paling utama... barang siapa yang diberikan karunia Allah untuk menentukan urutan kemaslahatan niscaya ia tahu hal yang lebih utama."

7. Pandangan Jumhur Fuqaha, yang membolehkan pernikahan usia dini
8. Pendapat Ibn Syubrumah dan Abu Bakr al-Asham, sebagaimana disebutkan dalam Fath al-Bari juz 9, halaman 237 yang menyatakan bahwa pernikahan usia dini hukumnya terlarang, dan menyatakan bahwa praktek nikah nabi engan Aisyah adalah sifat kekhususan Nabi.

9. Pendapat Ibn Hazm yang memilah antara pernikahan anak lelaki kecil dengan anak perempuan kecil. Pernikahan anak perempuan yang masih kecil oleh bapaknya dibolehkan, sedangkan pernikahan anak lelaki yang kecil dilarang.

NIKAH WISATA
FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA
Nomor 02/MUNAS – VIII/MUI/2010
Tentang
NIKAH WISATA

Majelis Ulama Indonesia, dalam Musyawarah Nasional MUI VIII pada tanggal 13-16 Sya'ban 1431 H/25-28 Juli 2010 M, Setelah :

MENIMBANG :

a. Bahwa ditengah masyarakat saat ini muncul praktek pernikahan yang dilakukan oleh orang kerika bepergian, yang dikenal dengan istilah "nikah wisata" .

b. Bahwa atas dasar kenyataan tersebut , muncul pertanyaan dari masyarakat mengenai hukum praktek "nikah wisata"

c. Bahwa berdasarkan pertimbangan dalam poin a dan b, Musyawarah Nasional VIII Majelis Ulama Indonesia memandang perlu menetapkan fatwa tentang "nikah wisata" sebagai pedoman.

MENGINGAT :

1. Firman ALLAH SWT

وَٱلَّذِينَ هُمۡ لِفُرُوجِهِمۡ حَٰفِظُونَ ۝٥ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزۡوَٰجِهِمۡ أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ فَإِنَّهُمۡ غَيۡرُ مَلُومِينَ ۝٦ فَمَنِ ٱبۡتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡعَادُونَ ۝٧

"Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki[994]; Maka Sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada terceIa. Barangsiapa mencari yang di balik itu[995] Maka mereka Itulah orang-orang yang melampaui batas."

وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ۝٢١

"Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir."

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝١

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya[263] Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain[264], dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu."

2. Hadits Nabi SAW

نَهَى رَسُولُ اللهِ عَنْ مُتْعَةِ النِّسَاءِ وَعَنْ أَكْلِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ يَوْمَ خَيْبَر

"Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam melarang nikah mut'ah terhadap para wanita dan memakan daging keledai piaraan pada perang Khaibar." (Muttafaqun 'alaih)

عَنْ إِيَاسِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ رَخَّصَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَامَ اَوْطَاسٍ فِي الْمُتْعَةِ ثَلاَثَةَ اَيَّامٍ ثُمَّ نَهَى عَنْهَارواه مسلم

"Dari Iyas bin Salamah ra, dari ayahnya (Salamah bin Al Akwa`) ra, ia berkata: Rasulullah saw memberikan keringanan untuk kawin mut`ah selama tiga hari pada tahun Authas (Fathu Makkah), kemudian beliau melarangnya." (HR. Muslim).

عَنْ الرَّبِيعِ بْنِ سَبْرَةَ الْجُهَنِيُّ أَنَّ أَبَاهُ حَدَّثَهُ أَنَّهُ كَانَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي قَدْ كُنْتُ أَذِنْتُ لَكُمْ فِي الِاسْتِمْتَاعِ مِنْ النِّسَاءِ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ ذَلِكَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مِنْهُنَّ شَيْءٌ فَلْيُخَلِّ سَبِيلَهُ وَلَا تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا . رواه مسلم

"Dari ar-Rabi' bin Sabrah al-Juhani ra, bahwa bapaknya menceritakan kepadanya bahwasanya dia pernah bersama Rasulullah saw maka beliau bersabda: "wahai sekalian manusia, sesungguhnya aku pernah mengijinkan bagi kalian mut'ah dengan wanita, dan sesungguhnya Allah swt telah mengharamkan mut'ah tersebut sampai hari kiamat. Barang siapa yang memiliki sesuatu (ikatan mut'ah) dengan wanita-wanita maka hendaknya ia lepaskan jalannya dan jangan kalian ambil sedikitpun dari apa yang telah kalian berikan kepada mereka." (HR. Muslim, no. 3488)

عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْمُتْعَةِ عَامَ خَيْبَرَ وَعَنْ لُحُومِ حُمُرِ الْإِنْسِيَّةِ. متفق عليه

"Dari Ali ra, berkata: Rasulullah saw melarang nikah mut'ah pada tahun Khaibar dan (melarang) dari memakan daging khimar jinak." (HR. Mttafaqun 'Alaihi).

3. Ijma'

Ulama sepakat (ijma') menyatakan bahwa hukum nikah mut'ah adalah haram untuk selamanya, sebagaimana disebutkan dalam kitab Fathul Qadir karya Ibn al- Humam 3/246-247, dan kitab – kitab fikih lainnya.

4. Atsar Shahabat

روي أن عمربن ا اخطا ب صعد امنر , فحمد الله وأثنى بمليه ثم قال: مابال أقوام بنكحون هذه المتعة، وقد نهى رسول الله سلى الله عليه وسلم عنها، لاأجد رجلا نكحها إلا رجمته با لحجارة

روى أن عمر قال: إنرسوالله علىه وسلم أذن لنا فى المتعة ثلاثا، ثم حرمها، والله لاأعلم أحدا بتمتع وهو محصن الارحمته بالحجارة. أخرجه ابن ماجه بإسنادصحيح

5. Pendapat, saran, dan masukan peserta Munas VIII MUI tanggal 27 Juli 2010.

Dengan bertawakal kepada Allah SWT,

MEMUTUSKAN

MENETAPKAN : FATWA TENTANG NIKAH WISATA

Ketentuan Umum

Dalam fatwa ini, yang dimaksud dengan Nikah Wisata adalah bentuk pernikahan yang dilakukan dengan memenuhi rukun dan syarat pernikahan, namun pernikahan tersebut diniatkan dan/atau disepakati untuk sementara, semata- mata hanya untuk memenuhi kebutuhan selama dalam wisata/perjalanan.

Ketentuan Hukum

Nikah Wisata sebagaimana dimaksud dalam ketentuan umum hukumnya haram, karena merupakan *nikah mu'aqqat* (nikah sementara) yang merupakan salah satu bentuk *nikah mut'ah* .

Ditetapkan di Jakarta Pada tanggal : 13 Sya'ban 1431 H

27 Juli 2010 M

KOMISI C BIDANG FATWA
MUSYAWARAH NASIONAL VIII MAJELIS ULAMA INDONESIA

PIMPINAN SIDANG

Ketua	Sekretaris
Ttd	Ttd
Prof. Dr. Hj. Huzaimah T. Yanggo, MA	Dr. HM. Asrorun Ni'am Sholeh, MA

TENTANG PENULIS

Dr. Rahmawati, M. Ag., lahir di Kaluppang, 01 September 1977, Desa Massewae, Kec. Duampanua, Kab. Pinrang, Sulawesi Selatan dari pasangan Toha bin Libbong dan Hj. Tappa binti H. Cigo (Alm.)

Penulis mengawali pendidikannya di SDN No. 48 Pinrang tahun 1983 hingga 1989. Kemudian melanjutkan pendidikannya di Pondok Pesantren DDI Mangkoso, Kab. Barru selama 7 tahun hingga menyelesaikan Madrasah Aliyah pada tahun 1996. Pendidikan S1 Fakultas Syariah, Jurusan Ahwal al-Syakhsiyyah ditempuh di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1996-2001. Selanjutnya Program Studi S2 Konsentrasi Hukum keluarga Islam diselesaikan di tempat sama yang saat itu telah berubah menjadi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2004. Melanjutkan pendidikan S3 Konsentrasi Syariah dan Hukum Islam pada UIN Alauddin Makassar ditempuh selama tiga setengah tahun sejak tahun 2011-2015. Kesibukan saat ini menjadi dosen tetap pada Jurusan Syariah STAIN Parepare sejak tahun 2006,

Di antara karya ilmiah yang telah dipublikasikan adalah *Prinsip-prinsip Logika dalam Teori Hukum Islam dan Signifikansinya dalam Pengembangan Metodologi Hukum Islam*, Jurnal Hukum dan Pranata Sosial "DIKTUM" Volume 7 No. 13 Januari-Juni 2009. ISSN 1693-1777. *Metode Induksi dan Problematikanya dalam Teori Hukum Islam: Studi atas penalaran Hukum asy-Syatibi,* Jurnal Hukum dan Pranata Sosial "DIKTUM" Volume 7 No. 14 Juli-Desember 2009. ISSN 1693-1777. *Menelusuri Identitas dan Kesetaraan Gender dalam*

al-Qur'an Jurnal *Al-Maiyyah,* Volume 4 No. 2 Desember 2011 ISSN 1979-245X. *Dinamika Pemaknaan Jihad pada Pondok Pesantren al-Iman Kabupaten Sidrap,* Jurnal Kuriositas Edisi V No. 02 Desember 2012 ISSN 1979-5572. *Reformulasi Hukum Islam dalam Konteks Multikulturalis-pluralitas di Indonesia*, Jurnal Hukum "DIKTUM" Volume 11 No. 1 Juli 2013. ISSN 1693-1777. *Studi Analisis Gender terhadap Materi Fiqh Perempuan pada Pengajian Majelis Taklim se-Kota Parepare*, Jurnal Kuriositas Edisi VI No. 02 Desember 2013 ISSN 1979-5572. *Materi Fiqh Ibadah dan Implementasinya pada Mahasiswa Jurusan Syariah STAIN Parepare*, Jurnal Kuriositas Edisi VIII No. 01 Desember 2015 ISSN 1979-5572. *Kontestasi Pemikiran Ulama dalam Pembaruan Hukum Perkawinan; Studi pada Fatwa MUI tentang Perkawinan Beda Agama*, Jurnal Syariah "al-Manahij" IAIN Purwokerto (Proses terbit). *Teori Induksi dalam Pemikiran Hukum Muhammad Abu Ishaq asy-Syatibi dan Kontribusinya dalam Pengembangan Hukum Islam*, Buku akan terbit.

Selain itu, penulis juga aktif dalam berbagai penelitian di antaranya: *Studi Analisis Gender terhadap Pemahaman Fiqh Pada Pondok Pesantren DDI Kaballangan Kabupaten Pinrang,* Penelitian Kompetitif Individual Diktis Kementerian Agama Tahun 2011, *Materi Khutbah Nikah dalam Prosesi Perkawinan Adat di Kota Parepare; rekonstruksi Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Kehidupan Keluarga Islam*, Nominator Penelitian Kompetitif Kolektif Diktis Kementerian Agama Tahun 2014, dan beberapa penelitian yang diselenggarakan oleh lembaga Penelitian dan Pengabdian pada Masyarakat (P3M) STAIN Parepare.

INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI

PAREPARE

Moderat, Inovatif dan Unggul

DINAMIKA PEMIKIRAN ULAMA DALAM RANAH PEMBARUAN HUKUM KELUARGA ISLAM DI INDONESIA:

Analisis Fatwa MUI tentang Perkawinan Tahun 1975-2010

Pembaruan hukum dalam arti perubahan atau penyesuaian hukum dengan konteks zamannya merupakan keniscayaan. Banyak pemikiran ulama dalam bidang hukum Islam memberikan pembaruan, perbedaan bahkan pertentangan dalam menetapkan hukum dari sebuah permasalahan masyarakat. Namun pembaruan dalam fatwa ulama cenderung lebih akomodatif bahkan resistensif dari pemikiran ulama terdahulu. Pada batas-batas tertentu, fatwa ulama tidak lebih progressif dalam memberikan pembaruan hukum dibandingkan dengan produk pemikiran lainnya, seperti Undang-undang dan KHI.

Dengan mendasarkan pada hirarki norma hukum Islam penulis mengemukakan beberapa langkah metodologis dalam melakukan pembaruan hukum Islam. Pertama, pengkajian terhadap nilai dan tujuan dasar hukum perkawinan Islam. Kedua, pengkajian terhadap doktrin-doktrin atau asas-asas hukum perkawinan Islam, dan ketiga pengkajian terhadap peraturan hukum perkawinan yang bersifat konkret.

Adanya tawaran metodologis yang disajikan penulis dalam buku ini maka nilai karya ini sangat kontributif dalam pengembangan ilmu-ilmu syariah. Dengan kajian yang cukup sistematis dari awal hingga akhir tulisan, penulis berupaya mengelaborasi dinamika pemikiran ulama dan keberajakkannya dari kitab-kitab fikih klasik. Selain itu, penulis buku ini menyajikan setiap sub topic dengan menggunakan bahasa sederhana sehingga mudah dipahami oleh semua kalangan.

PUSAKA AL MAIDA

LADANG KATA

ISBN: 978-602-1093-55-9

9 786021 093559